HISTORIA

REVISTA DE LA CARRERA DE HISTORIA

UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRES
FACULTAD DE HUMANIDADES Y
CIENCIAS DE LA EDUCACION
LA PAZ - BOLIVIA



Universidad Mayor de San Andrés
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

Carrera de Historia

HISTORIA

No. 29

La Paz, Bolivia
2005

UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRÉS
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

CARRERA DE HISTORIA

Director:	Dr. Raúl Calderón Jemio
Fundador de la Revista:	Dr. Alcides Parejas Moreno
Directora de la Revista:	Dra. Clara López Beltrán
Comité Editor:	Univ. Raúl Reyes Zárate Univ. Nilda Llanqui Quispe Univ. Juan Carlos Zurita Univ. Raúl Chuí
Portada:	Indígenas chicheños. Circa 1920 Archivo de Miguel Angel Ramos Mendoza
Depósito Legal:	4-3-65-00
Diagramación:	Victor Hugo Marín Peña y Lillo
Impreso en:	G. Milton Paredes Verástegui Apoyo Gráfico
Correspondencia:	Instituto de Investigaciones Históricas Carrera de Historia Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación Universidad Mayor de San Andrés Av. 6 de Agosto 2080 (2° Piso) Telf/fax: (591 – 2) 2443937 E mail: carrerahistoria@hotmail.com La Paz, Bolivia

Indice



Artículos

Testimonios

Reseñas

ARTICULOS

Historia Nº 29
Revista de la Carrera de Historia
© 2005

UNA APROXIMACIÓN AL ESTUDIO DE LOS INCAS EN EL COLLASUYO. ENTRE HISTORIA Y ARQUEOLOGÍA.

Juan Marcelo Ticona*

Introducción

El Cusco y su monumentalidad, expresada en grandes obras de arquitectura como: Koricancha, Macchu Picchu y otros recintos arquitectónicos, son reconocido como el único referente predominante del área andina y amazónica (Moseley, 1994). Sin embargo, no debe olvidarse el papel ejercido por el Collasuyo en el "imperio incaico"[1] al constituirse como importante región proveedora de recursos (e.g. textiles, metales, agrícolas y otros) y tener una predominancia geopolítica practicada sobre regiones del Tawantinsuyo.

La presencia de esta cultura en el territorio actual de Bolivia, muestra una creciente complejidad cultural a través del tiempo y el espacio expresado en la variabilidad de sitios como Incallajta, Samaipata entre otros (Albarracín, 1999).

Así, lo que permanece en los trabajos de investigación arqueológicos e históricos, es una visión referencial y general ya que no existe un diálogo entre

* Estudiante de la Carrera de Historía de la UMSA

[1] Concepto usado para distinguir el apogeo del grupo cultural, que sin embargo se encuentra en debate por arqueólogos e historiadores e.g. Maria de los Ángeles Muñoz "Patrimonio y gestión: el caso de inkallajta" Tesis de Maestría, UMSS, 2001. Inédito,

ambas disciplinas, que profundicen una interrelación entre las fuentes archivísticas y su correlato material dado por la arqueología

También corresponde comprender el concepto inca[2] en las implicaciones socio-culturales y políticas en el Collasuyo[3], así como su variabilidad respecto al centro político cusqueño expresado en la edificación de arquitectónica, de cultura material y patrón de asentamiento[4].

El presente estudio pretende esbozar una visión general de la presencia inca en el Collasuyo a través de la relación de diferentes manifestaciones culturales, políticas y socio-económicas.

Para esto, en la primera parte se presenta brevemente los aspectos generales sobre el mundo inca, para luego y con perspectiva arqueológica e histórica, converger en la presencia inca en regiones fuera del Cusco.

Antecedentes

Al hablar de los incas es necesario rememorar la importancia de este grupo cultural y más aun su proceso de consolidación hegemónica en el territorio peruano de menos de 200 años[5], ya que después del proceso de desestructuración que acaeció durante el periodo del horizonte medio, se produce una conformación multilocal de pequeños grupos comunitarios denominados señoríos.

A lo largo de las crónicas cuando tratan la consolidación del imperio inca, se hace reseña al proceso de reordenamiento de un mundo en caos -se refieren a los señoríos-; sin embargo trabajos de índole arqueológico (e. g. Marcos Michell 1999) desmienten la figura de caos y violencia vigente dentro el periodo inter-

[2] El término inca hace referencia tanto a un líder del grupo y al grupo cultural en conjunto denominado inca.

[3] Collasuyo es una de las regiones que comprende el Tawantinsuyo.

[4] Comunicación personal realizada por Pilar Lima en el año 2004. Seminario Actualización en Arqueología. IIAA. La Paz.

[5] (1300 d. C- 1492 d. C. hasta la llegada de los españoles)

medio tardío, sino ejemplifica confrontaciones ocasionales entre grupos étnicos y/o grupos locales, como lo demuestra la presencia de boleadoras, pukaras o fortalezas e instrumentos de "combate".

1. Origen de los incas

El origen de los incas ha sido expuesto a través de dos explicaciones básicas: una referida a una génesis mítica y la otra, al proceso de desarrollo a partir de estructuras previas, los señoríos.

La primera está presentada por cronistas como: Garcilazo de la Vega, Betanzos y Cieza de León. A partir de ellos se presentan los siguientes marcos generales de relato sobre los mitos de origen: Manco Cápac y Mama Ocllo, Wiracocha/Chancay, Tiwanaku y los cuatro hermanos Ayar. Los que tendrían como puntos en común el origen en el lago Titicaca, la migración al Cusco y los primeros incas.

Por otro lado, como segunda elucidación, distintos trabajos (Zuidema, 1977; Moseley 1999 entre otros) muestran el proceso de gestación del grupo Inca en la región del Cusco como pertenecientes a una unidad política menor o grupo local que a través de una influencia ideológica, política y socio-económica, lograron consolidarse hegemónicamente sobre poblaciones costeñas, serranas y amazónicas; territorios que constituyen gran parte de lo que hoy conocemos como la región Oeste de Sudamérica (Lumbreras, 1976).

2. Organización política, social y económica

2.1 Tawantinsuyo

El Tawantinsuyo correspondió a una de las organizaciones más complejas y conocidas del mundo inca. A partir de la misma, se estructura y organiza las actividades diarias del mundo andino en el periodo incaico. Constituyó una unidad política cuatripartita basada en la división de suyus o regiones: Chinchasuyo, Collasuyo, Antisuyo y Contisuyo. El Collasuyo corresponde actualmente al altiplano boliviano y el Antisuyo a la amazonía boliviana (Nor-

te de La Paz, Beni, Pando y Santa Cruz). Asimismo, esta división genera una subdivisión: Aransuyu y Urinsuyu. Una complementariedad entre tierra y agua, arriba y abajo, femenino y masculino (Bouysse Casagne,1987), representada en cada unidad política del ayllu, la parcialidad o la familia. (Paz,1988)

2.2 División Social

La división social se encuentra inmersa en una jerarquía correspondiente a la estructura piramidal fundamentado en tres niveles básicos. Primero, como cabeza se encuentra la *panaca real* y la cúpula incaica. (Rowe, 1997:283; Zuidema, 1978). Las panacas o familias reales son linajes correspondientes a una estructura compleja donde se encuentra un sistema de parentesco de familia extendida. Por ejemplo, dentro el Cusco existían tres niveles jerárquicos relacionados a las panacas: collana, payao y cayao, siendo el más importante la collana en relación las otras dos categorías (Pease, 1994:107)

El segundo nivel corresponde a una "estructura media" donde se hallan los especialistas *–camayoc-* como los *quipucamayoc* (especialista en quipus), la clase sacerdotal y el ejército. No se debe olvidar el rol activo de las capas intermedias o "interfaces" entre los estamentos que posibilitan la movilidad social, por ejemplo, jefes locales y comerciantes. El tercer nivel, corresponde al pueblo: mitimaes, yanaconas, mitayos[6] y otros, donde se incluyen los pobladores de distintas comunidades.

3. Aspectos socio económicos

3.1 La reciprocidad

La reciprocidad es uno de los aspectos poco trabajados dentro el mundo andino, sin embargo, recientes trabajos como el de Dominique Temple (1999) enumeran la complejidad de este sistema. La reciprocidad es entendida como sistema de solidaridad inmerso en la interrelación de índole asimétrica y si-

[6] Los *Yanacona* fueron siervos sin propiedad comunitaria y con diferentes estatus. Los *Mitimaes* fueron colonos con diferentes funciones y los *Mitayos* cumplen a turno un trabajo asignado rotando cada año.

métrica entre dos entidades políticas diferentes. Aunque se habla mucho de este sistema en la cosmovisión andina, en numerosos casos se tiende a mitificar los sistemas precolombinos existentes que en muchos casos no corresponde con la realidad. Este artículo muestra un sistema de interacción asimétrica entre el Inca y las otras comunidades o regiones que componen el Tawantinsuyo, no siendo el único mecanismo de relacionamiento (Ibarra Grasso, 1970).

3.2 Pisos Ecológicos

Muchos autores afirman que a partir del control máximo de pisos ecológicos las sociedades prehispánicas funcionaron y aprovecharon la intervención de los distintos nichos con fines productivos. Analizando el funcionamiento de este sistema, existen muchos errores conceptuales y pragmáticos[7] que han sido debatidos por muchos investigadores que no corresponden con los hechos; por ejemplo, afirmar que es el único mecanismo de integración y control corresponde a una extrapolación histórica.

Este modelo explicado concierne a la teoría expuesta por J. Murra (1976), quien plantea la integración y control vertical a partir de un centro hacia otras regiones, parte del mismo ente, para conseguir diferentes recursos ajenos a la zona. Este modelo originó otras propuestas como los enclaves , la complementariedad zonal [8]. Según la arqueología los mecanismos e instrumentos que permitieron la integración de territorios fueron: primero, los intercambios a través de caravanas de llamas con el uso de caminos[9]; segundo, la complementariedad zonal que permite interaccionar dos espacios ecológicos distintos, con la misma jerarquía política social y económica, para complementar sus dietas.

[7] Por ejemplo ver los trabajos de Van Buren M. *Rething the Vertical Archipiélago* 1996; Murra *Limites y limitaciones del modelo de archipiélago* 1977; Isbell *Constructing the Andean Past or as you like it* 1995.

[8] Calogero Santoro, Propone un modelo de desarrollo con patrones distintos de desarrollo a partir de la propuesta de Murra, Para el norte chileno. En RAE 2002. Comunicación personal , La Paz.

[9] Hyslop, Comunicación personal 1999, en seminario sobre el "Capac Ñan" UMSA/IIAA. quien menciona la importancia de la red vial conocida con el "capacñac" convertida en un importante medio para integración de las diferentes zonas ecológicas. Asimismo en muchos casos las vías incaicas son una readecuación y re-uso de caminos preexistentes o pre-incas.

Teorías de control estatal

Se plantea el control estatal inca bajo dos modalidades: una directa, referida a la cooptación por manos del ejército; y otra indirecta, mediante dádivas a cargo del rey inca (reciprocidad asimétrica).

Estas propuestas son discutidas y se plantea de forma adjunta los siguientes modelos de control, la complementariedad zonal y los intercambios impulsados a partir de los centros locales hacia otras regiones.

1. Directo:

El modelo de control estatal se refiere a la presencia física dentro un territorio, asimismo como la cultural, material y arquitectónica. Esto se ejemplifica con construcciones magnánimas al estilo denominado inca imperial o cusqueño (e.g. el Coricancha). O también que el inca delegara la responsabilidad a otro personaje de la cúpula real para hacer el rol de delegado imperial en los territorios dominados.

2. Indirecto

El control indirecto representa acuerdos o pactos con las autoridades locales, dados por diferentes mecanismos como la reciprocidad. Este modelo es el que mejor expresa la situación del Collasuyo. Los caciques o autoridades máximas de los ayllus serían las encargadas de realizar estos convenios entre el estado inca y la comunidad.

3. Enclave

El enclave, aunque no corresponde a un modelo típicamente incaico, se relaciona con el control vertical de pisos ecológicos donde se tiene acceso a un territorio por medio de mitimaes. Ellos adquieren una combinación cultural, entre la localidad y el centro. En muchos casos son individuos de filiación cultural incaica que pierden la relación (el control directo) con el "estado" y generan sus propias identidades culturales.

Los incas en el territorio actual de Bolivia

En el territorio que hoy pertenece a la república de Bolivia, el fenómeno inca adquiere matices locales que se expresan diferenciadamente a los de Cusco. Los incas se presentan a través de sus obras tanto arquitectónicas como de cultura material con un estilo particular denominado "inca local[10] .

Este estilo es el resultado de una sobreposición cultural -recordemos que el "estado" se extendió por gran parte del territorio sudamericano, razón por la cual adquirió varios elementos culturales pertenecientes a cada grupo étnico-siendo los caminos un ejemplo típico de este fenómeno, ya que las rutas anteriores a la presencia inca se reutilizaron y adecuaron bajo un nuevo estilo constructivo: el local.

Otro caso, es el del dominio o relación política, -rememoremos que a partir de fenómenos como la reciprocidad se producía tres tipos de interacción socio económica: el control directo, indirecto o el enclave- que se ejemplifica en el Collasuyo, donde el modelo de mayor preponderancia es el control indirecto (e.g. mitimaes de Chuquiago y Cochabamba[11]).

Por otro lado, en el proceso de consolidación del imperio, el inca Pachacutec fue uno de los pioneros en la adquisición de nuevos territorios a partir del Cusco. En el Collasuyo, el proceso de conquista se inicia con Tupac Yupanqui en 1430 en la región norte Madre de Dios (Garcilazo de la Vega, 1967) y el sitio de piedras blancas en Riberalta (Parsinem y Sirianem, 2003: 27) hasta 1470, y en la región potosina hasta Oroncota.

1. Arquitectura Inca

La arquitectura en el Collasuyo es el elemento más visible y más característico de este grupo cultural. La presencia de hornacinas en forma trapezoidal, muros de piedra cortada revocada con argamasa de barro, pintadas de color rojo y techos a dos aguas, con muros de piedras a doble hilera, sobre los cuales

[10] (e.g. Maria de los Angeles Muños 2005, comunicación personal, UMSS, Cochabamba)

[11] Ver Medinaceli Ximena y Ticona Marcelo "Entre la arqueología y la historia. Presencia pluricultural en La Paz-Chuquiago" Periódico *La Razón* Fascículo especial, La Paz, 16 de julio de 2005.

se alzan los muros de adobe en algunos casos, son elementos típicos de la construcción incaica (Lara, 1976).

Esta arquitectura tipo inca, adquiere particularidades de acuerdo a la región donde se erige, es decir, las construcciones incaicas adquieren tintes propios de su espacio local. (e. g. incallajta, Cuscotoro). Algunos ejemplos se presentan en la construcción de unidades residenciales y ceremoniales donde se evidencia la presencia de callancas "... las callancas... (son hechas) sobre piedra labrada de relleno para cimientos y umbrales" (Pease, 1999:162) Otros elementos son los torreones (e g. incallajta) y ushnus o centros de culto al centro o pie de las callancas, varían en forma y tamaño. Estas corresponden a algunos de los ejemplos clásicos dentro la arquitectura inca, aunque en muchos casos no necesariamente son elementos imprescindibles. (e. g. piedras blancas, Siriamen y Parsinem, 2003)

2. Patrones de Asentamiento

En el Tawansinsuyo se puede evidenciar varios patrones de asentamiento (ubicación espacial) como sitios de frontera, residenciales, ceremoniales, temporales y de control o pucaras. No obstante, en algunos casos, se evidencia la presencia de dos o tres tipos de patrones superpuestos dentro un mismo sitio. (e. g. en Oroncota, Samaipata y Paria encontramos una triangulación de patrones domésticos, ceremoniales y de frontera).

a) Sitios ceremoniales y rituales

Los sitios ceremoniales se refieren a lugares de importancia donde se celebran rituales, las construcciones de este tipo responden a la funcionalidad religiosa, así como su importancia dentro del grupo cultural inca. La ubicación de los mismos corresponden a lugares estratégicos y/o de importancia ritual. Sus dimensiones varían de acuerdo a cada región.

Algunos ejemplos se evidencian en la región de Copacabana donde se encuentra la silla y horca del inca, Acllahuasi en la isla de Coati, y en la Isla del Sol: Pilcocaina, las escalinatas de Yumani y la Chincana - La isla del sol es uno de

los sitios ceremoniales importantes del Collasuyo, hacia donde el Inca se dirigía en periódicas peregrinaciones desde el Cuzco (Ramos Gavilán, 1976:107)

b) Sitios Residenciales o ciudadelas

Los lugares residenciales se refieren a sitios de habitación donde se realizan labores domésticas como en Incallajta (Ibarra Grasso, 1970:174) San Lucas situado en la región de Cinti o Chuquisaca, entre otros ejemplos. Sin embargo muchos de los sitios residenciales corresponden a ciudadelas donde en muchos casos se mantiene una doble funcionalidad debido a la composición de la población. Asimismo el tamaño varía según la población y las necesidades de la misma, por ejemplo Incallajta tiene una extensión de 1,5 hectáreas, con una distribución y separación al interior del espacio por actividad.

c) Sitios de frontera

Los sitios de frontera se refieren a sitios que guardan o controlan territorios, guardando los límites de la frontera, para la protección de los pobladores de la entidad política, para lo cual se erigieron fortalezas, pukaras y otros. Los ejemplos más típicos son Samaipata (Valle grande), Piedras Blancas (Riberalta), Oroncota (Porco) y Pocona (Incallajta). Además, estos sitios de frontera tienen una correspondencia espacial dentro el territorio del Collasuyo al ser distribuidos en toda la franja este del territorio.

d) Sitios Temporales

Estos asentamientos se refieren a lugares de parada temporal, la ubicación de los mismos son aleatorios ya que por su funcionalidad no guardan un patrón único debido a que son ubicados de acuerdo a las necesidades sociales y económicas, es decir, los tambos.

e) Sitios de Control o Pucaras

Este tipo de arquitectura se presenta en lugares estratégicos como zonas elevadas o cimas de montaña para el control de las distintas áreas. En la mayoría

de los casos se refieren a fortalezas que son construidas en zonas de conflicto o con el fin de prever la paz, Sacambaya en Oruro es un ejemplo.

f) Otros

Los collkas (lugares de almacenamiento de diferentes productos) chullpas y los caminos. En el caso de este último punto, los caminos corresponden a un amplio espectro constructivo donde la piedra no es el único elemento dominante si no existe una gran variedad de otros elementos culturales, se tiende a utilizar y beneficiarse del contexto geográfico donde se ubique la red vial, e. g. "capac ñan".

3. Cultura Material

La cultura material se expresa en toda la actividad de tipo cultural relacionada con las distintas producciones del ser humano, en este rubro se encuentra la expresión plasmada en cerámica, metal, textiles, cestería y otros.

La cerámica, la piedra y el metal son elementos de mayor conservación a través del tiempo, sin embargo, si las condiciones son extremas su pervivencia también es poco probable. Elementos como la cestería, madera, la fibra o trabajos en textil en la mayoría de los casos son materiales que no guardan una idónea preservación. No obstante en ambientes adecuados como por ejemplo en desiertos, se ha encontrado restos de cultura material en buen estado de conservación.

La cultura material es uno de los componentes de mayor extensión y difusión debido a sus características de tipo funcional; tanto rituales como ceremoniales. Estos elementos son transportados con facilidad de una región a otra por medio de intercambios realizados por "comerciantes" a través de caravanas de llamas en un caso, y como bienes de prestigio otorgados como dádiva del inca, en otro caso.

En gran parte los contextos donde son hallados estos elementos culturales son ajuares funerarios, montículos, sitios ceremoniales o rituales donde guar-

dan una mayor conservación debido a las características de estos contextos (Albarracín, 1999). Asimismo, la cultura material, al igual que la arquitectura, adquiere una impregnación local, creándose los estilos locales (e. g. Pacajes inca, en el caso de la cerámica) También es importante mencionar que cada rubro tanto en cerámica como en metalistería tenía sus especialistas que en algunos casos correspondía a grupos étnicos. (e. g. los plateros de Cochabamba)

a) Cerámica

La cerámica al igual que la arquitectura presenta elementos locales e imperiales (estilo cusqueño). Así, la misma se caracteriza por el acabado de superficie pulido, un acabado en engobe rojo, café y naranja. Las formas más típicas son: patos (apliques de patos), aríbalos, ollas, vasos keru, cuencos, tazones entre otros. La decoración que presenta varía en diseños tanto geométricos (líneas curvas y rectas); zoomorfos (patos, pájaros y otros) y fitomorfos (plantas).

b) Metalistería

La tradición orfebre presenta una serie de trabajos con técnicas como el repujado y vaciado. Algunas formas que presenta son figuras antropomorfas y zoomorfas (camélidos: vicuñas llamas y alpacas); tumis, pecheras, diademas entre otros elementos culturales. Los minerales mas usados son el oro, cobre y la plata. Cabe mencionar que sin embargo el elemento mas usado es la tumbaga (mezcla de oro y cobre).

Además la mayoría de los elementos trabajados en metal son limitados sólo para acceso ritual o ceremonial.

c) Textilería

Los textiles son uno de los elementos más sobresalientes de esta cultura. Los elementos característicos son las chaquiras o vestimenta sagrada, constituida a partir de hilos de plata, oro y cobre; cumpi o vestimenta de vicuña; chusi o alfombras de alpaca; abasca es un textil burdo en lana alpaca (Maramatal, 1991) La textilería o el uso de prendas varía según la posición social dentro del

sistema organizativo inca. Es el elemento de menor conservación en términos arqueológicos.

d) Cestería

La cestería es otra de las artes más elaboradas de la cultura material. Hay valiosos objetos como vasos keru, arcos, cuencos, recipientes en general y otros. En muchos casos no llegan a conservarse ni preservarse debido a la frágil materia prima de fibras vegetales que no perviven en el tiempo.

e) Otros

Otro tipo de cultura material es el expresado en el arte plumario o el trabajo en plumas y en conchas como el Trombus o Spondylius, objetos usados para el intercambio. Traídos desde las costas que hoy constituyen las regiones de Ecuador y Venezuela, circulando en un amplio mercado en todo ese territorio. Los quipus son otros elementos y pertenecen a un sistema de comunicación más complejo, dividido en dos rubros: narrativo y descriptivo[12].

Consideraciones finales

El territorio del Collasuyo abarca un periodo de ochenta años de conquista, mostrando un proceso corto de expansión que aun genera discusión para el caso inca.

En el transcurso del texto esquematizamos la presencia inca en el territorio del Collasuyo a través de la arquitectura y los patrones de asentamiento. También observamos el manejo espacial de diferentes sitios que guardan funcionalidades diversas.

Las rutas de integración o los medios de comunicación son importantes ya que por medio de los cuales la interacción cultural hace que se reconfigure o

[12] Comunicación personal de Carmen Beatriz Loza 2005, Seminario sobre quipus y quipolas. Arqueología IIAA, La Paz, 5 de Junio.

reestructure de forma dinámica la cultura material, como el acceso a recursos o bienes de prestigio.

También observamos que la presencia inca en el territorio actual de Bolivia corresponde a una amplia gama de expresiones plasmadas en diferentes sitios arqueológicos con multifucionalidades diversas y donde lo "local" adquiere su importancia.

Bibliografía

ALBARRACÍN-JORDÁN Juan
1999 *Arqueología de Tiwanaku. Historia de una Antigua Civilización Andina.* La Paz: Sigla.

BARIN Rafael, J. FLORES et.al
1997 *Arqueología, Antropología e Historia en los Andes.* Homenaje a Maria Rostorowski. Lima: IEP/Banco Central del Perú.

BOUDIN, Luis
1953 *El imperio socialista de los Incas.* Argentina: Siglo XXI.

BOUYSSE-CASSAGNE, Thérèse
1987 *La identidad Aymara. Una Aproximación Histórica (siglo XV, Siglo XVI).* La Paz: Hisbol.

CIEZA DE LEÓN Pedro
1554 *El Señorío de los Incas.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

ESPINOZA SORIANO. Waldemar
1977 *Destrucción del Imperio de los Incas.* Lima: Retablo de papel.

DE LA VEGA Inca Garcilazo
1967 [1609] *Los comentarios Reales de los incas.* Lima: Retablo del papel.

IBARRA GRASSO Dick
1970 *La verdadera historia de los Incas.* La Paz: Amigos del Libro.

IZKO Xavier
1992 *La Doble frontera: Ecología, política y ritual en el altiplano central.* La Paz: Hisbol/CERES.

FRIED Morgan
1967 *The Evolution of Political Society*. Random House Inc. ed. New York.
LARA Jesús
1976 *La cultura de los Incas*. 2ed. Cochabamba: Amigos del Libro.
MARCUS John
2000 "Toward an Archeology of Communities" *The Archeology of Communities*. A new world Perspective. Compilado por Yaeger y Canuto. London: Routledge. pp. 231-242
MARMATAL JF.
1991 *Les Incas ou la destruction de l'empire du Perou*. Lima : IFEA.
MILLUS Luis
1987 *Historia y poder en los Andes Centrales*. Madrid: Alianza.
MOSELEY Marc
1994 *The Incas*. Houston, Texas: Thames.
MURRA John
1977 *Límites y Limitaciones de Archipiélago vertical, en los Andes*. Homenaje al Dr. Gustavo le Paige San Pedro de Atacama. Ed. Javier.
1977 *La organización del Imperio Inca*. México. D. F.: Siglo XXI.
PARSINEN M. y SIRIANEM
2003 *Andes orientales y amazonia occidental. Ensayos entre la historia y la arqueología, Bolivia, Brasil y Perú*. La Paz: CIMA.
PAZ Danilo
1988 "La formación económico-social del Tahuantinsuyu" *Historia y Cultura 14*. (La Paz) pp. 1-33.
PEASE G. Franklin
1976 *Los Últimos Incas del Cuzco*. Lima: PL Villanueva.
1999 *Los Incas*. Lima: Villanueva.
RAMOS GAVILÁN Alonso
1976 (1621) *Historia del Celebre Santuario de Nuestra Señora de Copacabana y sus Milagros de la Cruz de Carabuco*. Lima: Universo.

SANTOS E. Roberto
1984 *Probanza de los Incas Aucaylli de Copacabana*. Col. Folletos Bolivianos de Hoy. Vol. II. No 8. La Paz.
1989 "Información y Probanza de Fernando Kollatupac, Onofre Maskapongo y Juan Pizarro Limache. Incas de Copacabana: Siglo XVII." *Historia y Cultura 16* (La Paz), pp.3-19.
WACHTEL Nathan
1981 "Los mitimaes del valle de Cochabamba: Política de colonización de Wayna Capac". *Historia Boliviana 1* (Cochabamba) pp. 13-25.
ZUIDEMA Tom
1976 "Jerarquía y Espacio en la Organización Social Incaica". *Estudios Andinos, 44*. Cusco.

Historia Nº 29
Revista de la Carrera de Historia

EXTIRPACIÓN DE IDOLATRÍAS EN LA REGIÓN DE LOS ANDES (SIGLO XVI - XVII)[1]

Germán Mendoza Aruquipa*

Introducción

El presente trabajo, parte de la dialéctica de ver el pasado histórico colonial, que tiene relación con las formas de expresiones religiosas andinas y del catolicismo en Los Andes a partir del siglo XVI. Aunque el catolicismo se difundió muy rápidamente en América y a veces con violencia, en este trabajo se hará énfasis con relación a este proceso de intromisión perpetrado por la Iglesia Católica y su misión evangelizadora, transformada en el movimiento de extirpación de idolatrías sobre los pueblos conquistados en sus expresiones culturales y sus formas rituales de idolatrías.

Esta última es la temática en cuestión puesta en escena. No obstante, por los hechos suscitados se desarrollará también la resistencia indígena en sus diversas formas, como resultante de la extirpación de idolatrías. Por lo tanto, la relación dialéctica de causa y efecto de estos fenómenos históricos es el objetivo del presente trabajo. El espacio geográfico de estudio, está concentrado en su gran mayoría en la zona andina y el tiempo histórico a analizarse está enmarcado entre los siglos XVI y XVII de la época colonial.

---

* Egresado de la Carrera Historía UMSA

[1] El presente trabajo fue presentado de manera preliminar, en el VII *Simposio Internacional de Estudiantes de Historia*, realizado en la ciudad de Arequipa, Perú, los días 21, 22 y 23 de noviembre de 2001 representando a la carrera de Historia de la UMSA.

El trabajo está constituido de cuatro partes: En el punto uno, se desarrolla el objetivo, la ideología, las formas de propagación del movimiento evangelizador y se pone en discusión las opciones de conquista. En el punto dos, se desarrollan las definiciones, orígenes y objetivos materializando de esta forma el accionar metodológico de la extirpación. En el punto tres, se desarrollan los movimientos de rebeldía religiosa indígena, y acá se podrá apreciar que, los objetivos de resistencia teológica estaban claros y definidos contra el dogma europeo. Sus manifestaciones son de manera simbólica expresadas en los movimientos como el Taqui Onkoy y el culto a las Huakas. Y por último, en el punto cuatro, trataremos sobre las perspectivas del mundo andino buscando la identidad de sus orígenes como pueblos y su utopía.

En síntesis, son éstas las cuestiones a tratar en el presente trabajo, con la finalidad de buscar la causalidad de los hechos y sus efectos posteriores. No obstante la meta final no es absolutizar los procesos planteados, sino aproximamos a los hechos en sí mismos.

La Propagación del Evangelismo Católico

El evangelismo como una alternativa de la conquista militar española

Sin duda ambos hechos históricos, la evangelización y la conquista militar española, están relacionados estrechamente, por ello, para comprender de manera fehaciente las regularidades de la conquista española sobre las Indias, es imperativo el análisis bajo una metodología comparativa de las cuestiones, y a partir de ello es posible sistematizar y teorizar cuantitativamente la dialéctica de sus causas y efectos. Así mismo, el análisis de las leyes históricas de larga duración se hacen necesarias en este capitulo, por la temporalidad tomada en este estudio.

Muchas investigaciones en sus planteamientos e hipótesis afirman que bien pudo haber sido beneficiosa otra forma de Conquista y no bajo los corceles y la espada, es decir bajo una conquista militar; quizá habría tenido otra connotación y desenlace. Sin embargo, las investigaciones contrastan que era inevitable esta forma de conquista, suceso que con la misma evangelización no cambiaría; porque, ésta también incursionó de forma violenta levantando el nombre divino y simbólico de Dios, la Cruz y la Limpieza de Sangre hacia los

infieles «herejes». Estas últimas dos definiciones son las que nos interesa en este estudio.

Fernando Mires, hace una explicación de lo que fue la conquista: «surgió concebida como empresa estatal y por lo mismo religiosa. Es por ello que en los primeros días de ese proceso, tanto los reyes, como para los propios conquistadores, el verbo conquistar aparece como sinónimo de cristianizar»(1987:6).

Por lo visto, a inicios de la conquista, el fenómeno de evangelizar parece prioridad pero ¿por qué? Porque resulta una alternativa grandiosa y trascendental en los objetivos de la Corona y del nuevo Estado español. Por ello la misión conquistadora de la Iglesia:

> «nunca dejó de ser conquista, y aquellos misioneros -incluimos al cura Bartolomé de las Casas- que se pronunciaron por la causa de los indios, no abogaron en contra de la conquista, sino que se dio otra conquista de características religiosas del catolicismo. Pero siendo lo misional también una conquista, llegó a proyectarse, en algunas ocasiones, como una conquista alternativa frente a la puramente militar» (Mires, 1987:12).

Sin embargo, otros análisis importantes dicen que la religión fue una prioridad por que la iglesia se vuelve muy influyente, por ello, el Estado español no podía prescindir para su existencia de la Iglesia católica; aunque los clérigos obedecieron más al Rey, al Estado que al Papa en el nuevo mundo en materia económica[2].

En consecuencia, «la propagación del cristianismo en América constituye un capítulo necesario de la teoría de la penetración española, porque fue un fin que acompañó a las miras políticas y económicas de la invasión. El Estado español, había llegado como «monarquía católica» a una especial fusión de sus intereses temporales con el fin espiritual». (Zavala, 1935:57) Esto llevaba a

[2] Para desarrollar más con relación al Diezmo, Ver: Fernando MIRES. *La Colonización de las Almas misión y conquista en Hispanoamérica*. San José, Editorial DEI, 1987, pp. 33,34.

precisar que el contraste entre ambos poderes es estrecho y que él uno y él otro se necesitaba para el fin, y el fin será reducir y evangelizar a los vencidos.

No obstante, el movimiento de evangelización no será muy pacífico y limpio sino que la cruz también fue un instrumento violento y sangriento, tal como lo analizaremos en el movimiento de la extirpación de idolatrías.

El objetivo del mensaje del evangelismo católico

De manera concisa podemos definir que el movimiento del evangelismo, llevado a cabo por los misioneros y por el Estado mismo, «estuvo orientado a convencer a los indios cuan equivocados habían vivido. Que sus dioses no eran dioses, que sus costumbres estaban apartadas del buen vivir, y que ellos, los sacerdotes del verdadero Dios, les traían la verdad que iluminaría sus vidas y los llevaría a la salvación eterna» (Pinto, 1992:171).

Por lo visto, el objetivo es claro, de ahí presumimos que:

> «el cristianismo (como movimiento evangelizador) entendido, como hemos visto, no tanto como una visión religiosa..., terminaba así convertido en el común denominador sobre el cual finalmente se erigía un proyecto nacional. Y desde fines del siglo XV cuando las naves de Colón recalaron en Guanahani, la religión incorporaría una nueva dimensión a su función de razón de Estado. La justificación colonial hispana sobre los nuevos territorios descubiertos» (Manrique, 1993:351)[3].

El desarrollo de la evangelización católica

Frente a la nueva religión que se les presentaba a los indígenas, las reacciones fueron bastante coherentes, por parte de los indígenas, debido a la metodología o formas de evangelización que utilizaron los curas o miembros de las órdenes religiosas que penetraron al Perú incásico, estos métodos estaban basados en filosofías clásicas europeas del Siglo XVI, los conquistados, fueron adoptando y formulándose nuevas formas de vida, pero sin olvidar su propia perspectiva de su cosmovisión andina de origen aymara y quechua que por entonces estaba en desorden como consecuencia de la conquista.

[3] Sobre el análisis de signos y símbolos que acompañaban a la palabra y al mensaje, ver el artículo de Jorge PINTO RODRÍGUEZ: *La fuerza de la palabra. Evangelización y resistencia indígena.* pp. 163-180. En: Silvia ARZE y varios (Compiladoras). *Etnicidad economía y simbolismo en Los Andes, II Congreso Internacional de Etnohistoria Coroico.* HISBOL, IFEA, SBH-ASUR, La Paz, 1992.

En contraposición de estas dos culturas una nativa y otra forastera (quechua), se le sumaba la española, como polo opuesto, surgió una contraposición radicalmente religiosa. En la faceta del indígena, que buscaba obtener beneficios locales en su continuidad, en cambio, los españoles habían traído nuevas normas de vida «moral», aunque ya contaban con esas normas en América, pero con otra perspectiva, ya que estas reglas morales europeas destruyeron completamente la conciencia de la población originaria. Es por eso que se vuelcan a su antigua religión.

El evangelismo como ideología del estado español

Lo cierto es que, para la consolidación de la razón ideológica y política del Estado español, el pensamiento religioso se constituyó en una cuestión de vital importancia, es decir una identidad teológica / política que se manifiesta en un legado de la Corona española. Por ello, tras el proceso:

> «la ideología de la iglesia es legitimadora de un proyecto político de unificación y centralización estatal, proceso que sería llevado a sus últimas consecuencias por los Reyes católicos, se identificaron no tanto como españoles sino como cristianos. Así mismo, no debe olvidarse que la evangelización de los «paganos» y la salvación de su alma inmortal -en buena medida al costo de la destrucción de su cuerpo mortal, como lo denunciara Bartolomé de Las Casas- fue la cuartada ideológica, condensada en una teorización de carácter jurídico teológico, que legitimó los hechos de la conquista» (Manrique, 1993:350-351).

Entonces, si hablamos de legitimidad de los hechos, se debe mencionar que hubo intermediarios materiales que pregonaron esta ideología, porque, «la pa-

labra del misionero es una palabra grave, cargada de fuerza y amenaza. Es la expresión del cristianismo doliente de los siglos XVI y XVII que pretende arrancar a los hombres del pecado para transformarlos al mundo de Dios»(Pinto, 1992:167). Esta frase, señalada por Pinto, contrasta que en los hechos, la Iglesia y sus mensajes directos e indirectos realizados por los Misioneros, fueron en parte instrumentos vitales para la consolidación del movimiento de extirpación de idolatrías por un lado. Por otro lado fue un mecanismo político del Estado y de la Corona para consolidar su hegemonía cultural y su régimen administrativo, fruto que a la larga, la cuestión de legitimidad del poder sobre las Indias será discutida de forma interna y externa en el reino español, es decir se luchará por los justos títulos de España a las Indias. Tras ello, "la donación papal que se había hecho con él propósito de llevar a los indios al cristianismo, y el tratamiento de los indios se convertirá en una cuestión de primera importancia" (Hanke, 1988:392). Entonces, se puede decir que, los de la Corona española estuvieron acorralados con serios litigios de justicia y legitimidad de poder, no solamente de políticos y teóricos sino también de los mismos clérigos como Montecinos, Las Casas, Vitoria y otros; cuestión que tiene relación con la temática de estudio[4].

La Extirpación de Idolatrias

Existen muchas definiciones con relación a este fenómeno, y para definir este proceso nos vemos obligados a incursionar en postulaciones teóricas más o menos exactas, pero siempre conforme a los hechos históricos en cuestión.

A partir de ello, es posible conceptuar el movimiento acudiendo a los aportes señalados por Henrique Urbano, que, recapitulando los conceptos de Pierre Duviols, define como un fenómeno extraño suscitado no sólo en Los Andes sino un movimiento en todo el nuevo mundo conquistado; así mismo es posible también definirla como «una expresión consagrada de un momento histórico en que las prácticas pastorales del arzobispado de Lima designan las formas

[4] Para analizar más con relación los justos títulos de Espada sobre las Indias, ver la obra de Lewis Hanke: *La Lucha por la Justicia en la Conquista de América*. Madrid, 1988

evangelizadoras de las poblaciones indígenas del virreinato. A partir de ahí, la gran mayoría de estudios buscan probar la existencia de movimientos extirpadores por esas mismas fechas y con las mismas características» (Urbano, s/f:8). Si bien esta posición es rechazada por Urbano por ciertas posiciones ambivalentes, no deja de tener mucha importancia en su forma elemental de acercamiento analítico.

En consecuencia, si extirpar nos lleva a considerar sobre la base de los mismos hechos, podríamos definirla como un movimiento de evangelización violenta con una clara intermediación política del Estado para sus fines que caracterizaron formas medievales de acabar, arrancar toda la existencia de Ídolos, figuras e imágenes. Otros dirían limpiar y purificar a los idólatras por medio de la limpieza de la sangre, pensamiento que también fue propuesto por los mismos evangelizadores.

Orígenes de la extirpación de idolatrías

Dada la explicación sobre las definiciones del movimiento evangelizador, ahora nos toca ver a grandes rasgos los posibles orígenes de la cuestión remontándonos al período señalado entre los siglos XVI y XVII, ubicándonos en la zona andina y comparativamente con otras áreas y culturas del nuevo mundo.

Podríamos comenzar a través de un cuestionamiento, ¿por qué el catolicismo desde sus inicios lucha contra la idolatría? Acá surgen una infinidad de teorías como respuestas encontradas, y, uno de ellos corresponde a Eduardo Galeano en su artículo «Cinco siglos de prohibición del arco iris en el cielo americano», y en él sostiene la tesis de Cristóbal Colón: «El 16 de diciembre de 1492, Colón lo había anunciado en su diario: Los indios sirven para les mandar y les hacer trabajar, sembrar y hacer todo lo que fuere menester y que hagan villas y se enseñen a andar vestidos y a vuestras costumbres». (s/f:115) Esto, quizá sirva como cuestionamiento, pero la idea de someter a las sociedades del nuevo mundo hacia las costumbres españolas estaban planteadas desde la llegada, tal cual manifiesta la tesis de Cristóbal Colon.

Por su parte, Henrique Urbano manifiesta que:

> «el catolicismo nació en los Andes en lucha contra la idolatría, y desde que el primer español, seglar o religioso, puso en tierra americana, no ha hecho otra cosa, hablando de la dimensión, de extirpar idolatrías, (de ahí su lucha). Pero (en cierto sentido) la idolatría a partir del siglo XVI, era novedad en los engorrosos y corpulentos cartapacios de comentarios teológicos. Y algunos libros del Antiguo Testamento contienen feroces ataques contra los idólatras». (s/f:8,10)

En consecuencia, resulta ser una lucha fiel del oscurantismo religioso - cultural, donde

> "la creación de semejante clima espiritual tuvo su origen en la naturaleza del delito religioso de los conversos que se buscaba reprimir... / Esta no aparecía encarnada en una formulación teórica o en una interpretación del dogma católico distinta de la ortodoxa, sino en una etnia o biología y en unos comportamientos antropológicos y culturales distintos de los de la etnia y casta políticamente dominante que pretende encarnar ella sola y de manera total el cristianismo y la españolidad" (Manrique, 1993:326).

Planteada de esta manera,

> «el movimiento extirpador en el Viejo Mundo (medieval) se extiende a América y coincide en Los Andes, año mas año menos, con la ofensiva desatada en la Arquidiócesis de Lima, en el siglo XVII, que no hay que confundir con la totalidad del territorio andino y si con ello olvidar que la difusión de la doctrina siempre fue, por su propia naturaleza y esencia, «Extirpación de Idolatrías". (Urbano, 1993: 28)

De ahí, el pensamiento único de los evangelistas buenos o malos de los Andes entre los siglos XVI y XVII sobre el llamado movimiento religioso de Extirpación de idolatrías.

Los objetivos del movimiento de extirpación de idolatrías

La Extirpación de idolatrías, fue un movimiento, y como tal resultó ser la praxis objetiva y radical de la posición política e ideológica sobre los conquistados del Awiyayalax[5] (antiguo nombre de las Indias Occidentales), acorde a las exigencias político administrativas de la Corona española y del Estado español en las Indias.

Sin embargo lo expresado en los anales de la historiografía como un fenómeno convertido en un movimiento con signos y simbolismos divinizados, se encaminaba a la aculturación y transculturación de las cosmovisiones y estructuras de las sociedades conquistadas; devastando identidades, costumbres culturales y valores sociales - historicos. Con la premisa de consolidar las utopías del conquistador expresados y fundamentados en la riqueza, la preeminencia social y el evangelismo. Este último constituyéndose en el simbolismo claro y concreto de las estrategias políticas de colaboracionismo Estado e Iglesia. Quizá por ese lado, las victorias militares españolas podrían haber significado la fuerza y el poder de dioses victoriosos demasiado formidables como para ser ignorados y, al menos temporalmente, más poderosos que los dioses indígenas (Stern, 1992:42).

Acá vemos que el objetivo no es sólo el proceso de cristianización por sacerdotes y misioneros sobre los pueblos de indios reducidos, sino que la evangelización transformada en forma radical de extirpación, cumple un rol multifacético: de acabar con toda manifestación de creencia e idolatría; de provocar el duelo entre ambas historias contrapuestas. Constituyendo en una historia negra y oscurantista en el proceso de la conquista, y en la otra, «es que siendo parte de la historia de las relaciones sociales y de las rivalidades políti-

[5] Con relación al concepto AWIYAYALAX, ver el artículo de Kara CHUKIWANKA: *KUNAS AWIYAYALAX «Que es Awiyayalax»*. En Revista Historia (edición especial), La Paz, 1997. pp. 294-301.

cas del siglo XVI (se consuma), en la transición de las utopías a las luchas de los españoles por desarrollarse o suprimir la competencia (en otras palabras), en una pugna política por definir los perfiles del control y de legitimidad social en el orden colonial» (Stern, 1992:40).

Al final, el objetivo o la meta, fue:

> «obligar a los shamanes, (amautas) y otras autoridades religiosas, a dejar sus plumas y sus sonajas y sus cánticos, por ser cosas del diablo... En 1614, el arzobispo de Lima había mandado quemar todas las quenas y demás instrumentos de la música de los indios, y había prohibido todas las danzas y cantos y ceremonias para que el demonio no pueda continuar ejerciendo sus engaños» (Galeano, 1975:115-116).

No obstante, en este objetivo la iglesia con su empresa de cristianización interactuaba de forma voluntaria, aunque hay otros que se sienten obligados, sin embargo encaran tempranamente tanto en la primera como en la segunda. «En la primera, el propósito principal consistía en integrar a los indígenas al cristianismo por la vía sacramental; en la segunda, se trataba de transmitirles el mensaje cristiano para extender la fe a los nuevos fieles»; proceso que da comienzo a la extirpación de idolatrías (Pinto, 1992:164).

Chancay, un ejemplo de proceso de idolatría (siglo xvii)

El proceso comienza con la denuncia de don Diego Pacha, gobernador del paraje de Cañas, quien denuncia ante el visitador Juan Sarmiento de Vivero sobre las guacas y supuestas hechicerías de los cuales esta él enterado, [Archivo Arzobispal de Lima, Leg: V Exp.: 5.] por el año 1662, dijo que luego de dar parte al dicho Hernando Niño, natural del pueblo de Sallan, para constancia de que la denuncia era veraz, pues dijo:

> "...a este declarante que no tubiese pesadumbre que el vería si tiene remedio su hijo, porque en la quebrada arriba del dicho paraje auia una peña que los antiguos adoraban y que por no auerlo hecho assi este declarante le comia sus hijos y si no los tuviese se lo ubiera comido a el y que mandase hacer un poco de chicha para el dia siguiente para ir donde estaba la dicha piedra y darsela a beber y pedirle licencia para ver i el angelito auia de vivir y si este declarante por ver lo que hacia el dicho viejo mando hacer chicha a su mujer y el dia siguiente este declarante y el dicho Hernando Niño fueron donde estaba la ducha piedra y dejandole como veinte pasos a este declarante se fue el dicho Hernando Niño adonde estaba la dicha piedra con un cantarillo de chicha y luego de media hora en el paraje donde estava la dicha piedra voluio y le dijo que no tenia remedio el muchacho porque auia de mirir...y dixo el dicho Hernando Niño que dos piedras que señalo en dicho paraje eran también mochaderos antiguos y viendo que este declarante que todo era bellaquería y maldad se fue a dar noticia al bachiller Gregorio de Utrilla su cura y a pedirle le cantase una missa..."(AAL, Leg: V Exp: 5, f1 – f2)[6].

El proceso continúa pero lo interesante es que también los mestizos ya ingresan con la práctica y ritualidad de las ceremonias y creencias andinas, talvez manteniendo la tradición que esta arraigada en sus antepasados que le inspiran a volver a sus wacas y adoratorios.

Para concluir con este proceso, el declarante afirma que el visitador don Juan Sarmiento de Vivero, terminado la constancia de que la denuncia era verás, mando a poner encima de la peña, que servia de adoratorio la imagen de San Juan Bautista, así de esta manera acabar con la idolatría que se practicaba en dicha región de Chancay.

Movimientos de rebeldía religiosa indígena en contra del dogma occidental en Los Andes

En cierta manera el movimiento de extirpación de idolatrías no tuvo el deseo preestablecido ni con la ayuda de normas establecidas tanto del Estado

[6] La fuente citada en este trabajo esta extraída del texto de Ana Sánchez: *"Amancebados hechiceros y rebeldes (Chancay, siglo XVII)"*, donde la autora hace una brillante recopilación de fuentes primarias del Archivo Arzobispal de Lima. (AAL).

como de la Iglesia que justificaba el suceso. No obstante, la reacción frente a esta forma de silenciar las identidades culturales no se detuvieron, incluso pusieron resistencia a ciertas amenazas decretadas por los políticos españoles. Un ejemplo claro de estos decretos que también tenían una connotación de amenaza, surgió en el texto correspondiente al Requerimiento escrito por el jurista y político Dr. Rubio y leído por primera vez el 12 de junio de 1514 (siglo XVI) al cual estaba dirigido a todos los reinos bajo dominio español, que a la letra y en resumen dice lo siguiente:

> «.....a la iglesia por señora y superiora del universo mundo y al sumo pontífice llamado papa, en su nombre, y al rey y a la reina nuestros señores en su lugar, como a superiores e señores y reyes desas islas y Tierra Firme, por virtud de la dicha donación consintáis y deis lugar que estos padres religiosos vos delaren y prediquen lo suso dicho. Así lo hicieredes haréis bien y aquello a que sois tenidos y obligados, y sus altezas y yo en su nombre vos recibirán con todo amor y caridad....... Si no lo hicieredes o en ello dilación maliciosamente pusiereis, certifico que con la ayuda de Dios yo entraré poderosamente contra vosotros y vos haré guerra por todas las partes y maneras que yo pudiese y vos sujetaré al yugo de la Iglesia y de sus altezas y tomaré vuestras personas y de vuestras mujeres e hijos y los haré esclavos, y como tales los venderé, y vos haré todos los males y daños que pudiese como vasallos que no obedecen ni quieren recibir a su señor.......» (Juan López de Palacios Rubio: 1514)[7].

Resulta trepidante la amenaza señalada por el Dr. Rubio, porque sostiene aspectos de lo bueno y lo malo que iba a hacer con la desobediencia a los dictámenes promulgados por el rey y el Papa. No obstante, se puntualiza que la iglesia jugó un papel protagónico y fundamental en la manera de conquistar y administrar tos reinos colonizados, así mismo, el Dr. Rubio justifica el papel

[7] La fuente utilizada en este trabajo, también es extraída por Daniel Vidart, en: *Ideología y Realidad de América,* Montevideo, 1968, citado a la vez por Eduardo Galeano en *Las Venas Abiertas de América Latina,* 11ª ed, México, Siglo XXI, 1975 pp. 18.

de la iglesia como un ente intermediario con la capacidad y poder secular de decisión sobre las leyes de la Corona y sus dominios, legitimando por otro lado los aspectos esenciales de la conquista como el racismo, la limpieza de sangre, persecuciones, inquisición y de poner en discusión la cuestión de la idolatría. En consecuencia, éste es el punto inicial de causa y efecto de las resistencias indígenas que desarrollaré a continuación buscando la lógica de sus objetivos y sus formas de resistencia.

Los objetivos de la resistencia indígena

Jorge Pinto sostiene: «Los indígenas reaccionaron, agilizaron sus formas de comunicación, levantaron su voz para rechazar a los misioneros. El contenido de la palabra era siempre uno solo: la defensa de sus costumbres, de sus ritos y de su modo de ser. Enfrentados a europeos etnocéntricos y etnocidas, reaccionaron con energía para defender lo propio» (1992, 171-172). No obstante,

> «cuando el redespliegue y la reflexión indígenas saltaron a la vista, las utopías se desvanecieron. Sacerdotes y misioneros descubrieron no sólo que competían con rivales españoles, quienes les disputaban el poder político y cuyos intereses de corto plazo en la expoliación les alienaban las almas indias. También descubrieron que aún los nativos que cooperaban torcían o rompían la imagen de inocentes espirituales, guiados por el camino de la salvación» (Stern, 1992:43).

Entonces vemos que, por el contacto producido entre los conquistadores, misioneros e indígenas entre los siglos XVI y XVII, hay una lógica y principio de causa y efecto en la resistencia nativa sobre los discursos y objetivos del Estado español y la Iglesia. Su desenlace es observado en las diferentes formas de resistencia.

Formas de resistencia indígena

Realizado en principio el objetivo de expulsión de ídolos, ahora se verán las formas típicas de resistencia, resaltando el simbolismo y la dialéctica de su

accionar del indígena, por que la palabra «defensa» era el discurso y la inspiración que motivó tal resistencia.

Justamente en estos siglos XVI y XVII, hay una experiencia en Los Andes relatado por el padre Antonio de la Calancha con relación al martirio del padre Diego Ortiz, agustino muerto por los indios en las montañas de Vilcabamba. «allí predicaba teniendo como aliado al Inca Felipe Cusi Tito Yupanqui, quien se valía de él «por razón del Estado" y no dar ocasión a los españoles a que tomasen venganza». Se había pactado una alianza de mutua conveniencia. Las cosas no se hubieran complicado de no haber muerto el Inca. Los indios acudieron al padre, llevándole el cadáver, le piden que lo resucite. Durante meses había predicado que su Dios, Jesús, resucitaba a los muertos y esta era la ocasión de probarlo. El padre Diego optó por las excusas, dijo que su Dios era muy poderoso, pero el gran pecador tal vez no merecía la misericordia divina. Los indios no aceptaron razones, trasladándolo a la iglesia lo obligaron a comenzar el rito: allí imploró la resurrección del Inga.

> «Si no lo resucitas, le dijeron los indios, has de morir con tormentos crueles, porque predicas mentiras y nos engañas diciendo que tu Dios ha de resucitar a los muertos. Desde el día siguiente, el padre Diego Ortiz adornaba el altar de los mártires de la Iglesia en América. No había muerto por Cristo, los indios lo mataron por mentiroso, por no cumplir una palabra que predicó con tanto entusiasmo» (Citado en Pinto, 1992:176).

Como el caso del padre Ortiz, son muchos los casos suscitados y narrados por Antonio de la Calancha. Sin embargo, esto demuestra que existían diversas formas de resistencia y el hecho comentado comprueba que hubo resistencias violentas como también resistencias pacíficas, es el caso de los ritos religiosos, cánticos, danzas, etc. No obstante, dentro esta forma de manifestación y resistencia aparecen tres formas simbólicas de resistencia y suscitadas propiamente en la zona Andina.

El movimiento del Taki Onqoy

Steve Stern manifiesta que a mediados del siglo XVI más o menos 1560, muy cerca del Lago Titicaca,

> «cuando los colonizadores habían establecido un arduo pero eficaz patrón de alianza y colaboración con los grupos étnicos indígenas, la creciente desilusión de los nativos estalló en un movimiento milenarista anticristiano. El Taky Onqoy o «la enfermedad del baile», predicaba que la anterior colaboración indio-español había sido un gran error y un pecado, cuyo tiempo había pasado. Ahora, las debilitadas huakas (deidades andinas) habían recobrado su fuerza, y un inminente cataclismo purificaría al mundo andino de la corrupción hispana y cristiana». (Stern, 1992:43)

Surge pues como una forma de resistencia, que a su vez declara lo oscuro y corrupto que fue el movimiento de extirpación de idolatrías, que vista desde otro punto de vista se manifiesta como «La enfermedad del canto» y un movimiento milenarista poderosamente organizado y difundido a partir del siglo XVI, sus ideales son estrictamente religiosos, plantean «el regreso a las Huakas», introduciendo nuevamente el dogma tradicional a los pobladores de la región andina, que profesaban ser portadores de la voluntad de las deidades regionales, mas o menos como profetas.

Su principal función de estos movimientos era negar por completo a la religión católica, como una institución teológica.

> «Estos primeros movimientos, para salvarse debían volver a las prácticas religiosas tradicionales renegando de la fe católica y renunciando a los nombres recibidos en el bautismo... No obstante, cuando los profetas del Taky Onkoy llegaban a un poblado se hacían entregar, así quedaban, reliquias de las Huakas destruidas por los misioneros, luego frente a todos... la frotaban con harina de maíz e invocaban lanzando fuertes gritos» (Curatola, 1986:52-53).

Esta manera de resistencia, demuestra lo simbólico de la no-aceptación de estas normas religiosas europeas.

Culto a las huakas

Según Ana Sánchez (Chancay siglo XVII), en sus compilaciones informativas muestra claramente el modo en el que se realizaban estos cultos, aunque algunos eran con mucha privacidad, fuera de los ojos del control católico clerical europeo.

Estos sacerdotes que generalmente practicaban la hechicería eran buscados por autoridades de la iglesia del Perú, por orden estricto del Patronato Real de Lima, los brujos tuvieron que realizar constantes fugas que en todo caso se iban a la sierra o puna, para, luego continuar con sus actividades religiosas. Este retomo a las Huakas tuvo un impulso bastante vigoroso por parte de los pobladores, quienes hastiados de la presencia española, tuvieron que callar sus creencias, pero sin olvidar sus milenarias tradiciones dentro el pensamiento interno de la sociedad indígena.

Vuelta a las tradiciones ancestrales

Una de las actividades de la población era seguir a un líder local, quien les llevara a realizar un culto antiguo, este sacerdote era primeramente adoctrinado con el dogma nativo, por parte de un maestro experimentado. En algunos casos eran sacerdotisas las que propiciaban el culto a las Huakas. La ritualidad era representada con sacrificios a ídolos de piedra generalmente, también a la diosa tierra "Pachamama" quien era venerada en todas las épocas de siembra y siega para que provea una buena producción agrícola. En todo caso, la adoración a ídolos con sus respectivos sacrificios se la realizaban con derramamiento de sangre de «cuy" (conejo de las indias), de Chicha, También algunas legumbres como zapallos, alverjas, etc., etc.

Sin embargo, antes de hablar de los antiquísimos mitos militaristas, explicaremos cuales fueron las representaciones que hasta hoy en día siguen manteniendo, claro que con influencias de ambos cultos: andina - española. Ejemplo; la Virgen María es transformada como la «Madre Tierra». Los cerros o achachilas, se los convienen en calvarios de adoración supuestamente a Dios, pero que sin embargo están dirigidos y dedicados a sus deidades ancestrales, produciéndose de manera flagrante un sincretismo religioso evidente.

Mitología milenarista: Perspectivas del Mundo Andino

Esta es la ocasión de tocar un punto sobre las perspectivas futuras de los pueblos. No obstante, si bien es difícil definir situaciones de historias complejas y cíclicas, trataremos de puntualizar dos aspectos vitales:

Utopía andina

Se le puede denominar una utopía cuando sale fuera del pensamiento de un contexto «oficial», parecido a un ordenador de la visión colonial, claro que fuera de la perspectiva ciudadana, que muestra la otra cara que es europea, en este caso es una imagen nata de la clase indígena, que parte de intereses fundamentalmente de sociedad. Sería esencial que parte desde las raíces culturales, que sin embargo al igual que los deseos y esperanzas de esta, la utopía parece estar lejana, es decir el arco iris aun no se deleita.

Historia de los pueblos

En comparación con la utopía, en la mitología apoyada por las tradiciones orales escritas en la época de la colonia, valdría analizarlos desde la temática del pueblo, debido a que algunas etnias no cuentan con una historia concreta (historia intangible), entonces recurren a dicha mitología para poder identificarse a si mismos, cada etnia sea local o regional con fundamentos ahistóricos. En éste último punto se hace imperativa la persistencia de identidades que definen a un pueblo con relación a otras identidades para su subsistencia.

Conclusiones

Por lo expuesto en el desarrollo de la temática es pertinente puntualizar que la cuestión marca una etapa histórica fundamental en las formas y finalidades del proceso de la conquista. De ello, la colonización de las almas por parte de la cristianización de la iglesia católica dio pie a una infinidad de trabajos de investigación con el objetivo de conocer y buscar los orígenes de la evangelización. No obstante, esto simplifica que la religión católica sirvió de intermediario político entre el Estado español en las indias y la Corona, con un carácter potencial en la conquista espiritual al margen de la conquista militar.

Su expresión y manifestación como movimiento extirpador de idolatrías justifica su papel protagónico esencial en la colonización y se puede añadir que el credo indígena y la historia de estas regiones reducidas, demuestran un claro ejemplo de resistencia a la extirpación de idolatrías que protagonizaron los indígenas.

Luego de este estudio, se puede deducir con claridad que los intentos de la iglesia católica, de catequizar a los indígenas de Los Andes en estos siglos señalados, no tuvo sus efectos en la sociedad nativa, ya que los indígenas originarios mantuvieron y reforzaron su fe religiosa que por lo general estaba basado en la tierra (Pachamama), el Sol, las Huacas de sus ayllus (familias) ancestrales.

Bibliografía

CALANCHA, Antonio de la
(1639) 1974, 1981 *Coronica Moralizada del Orden de San Avgvstin en el Perv, con Svcesos egenplares en esta Monarqvia,)*. 6 vol. Lima, Ignacio Prado Pastor,

CURATOLA, Marco
1986 *«Mito y milenarismo en los Andes: El Taki Onqoy o Inkarri»*. pp. 65-92. En: *Revista Allpanchis Puturinqa # 10*. Cusco: Instituto de Pastoral Andina.

DUVIOLS, Pierre
1986 *«Los nombres quechua de Viracocha, supuesto Dios creador de los evangelizadores»*. pp. 53 - 63. En: *Revista Allpanchis Puturinqa # 10*. Cusco: Instituto de Pastoral Andina.

GALEANO, Eduardo
1975 *Las Venas Abiertas de América Latina.* 11ª ed. México: Siglo XXI.

HANKE, Lewis
1988 *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Madrid,

MANRIQUE, Nelson
1993 *Universo Mental de la Conquista*. Lima: DESCO, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo León de la Fuente.

MIRES, Fernando
1987 *La Colonización de las Almas: misión y conquista en Hispanoamérica.* San José: Edit., DEI,

PINTO, Jorge
1992 *"La fuerza de la palabra; Evangelización y resistencia"*. pp. 163-180. En: ARZE Silvia y otros (compiladores): *Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes*. La Paz: HISBOL, IFEA, SBH, ASUR.

SÁNCHEZ, Ana
1991 *Amancebados hechiceros y rebeldes, (Chancay, siglo XVII)*. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas (Publicación documental).

SÁNCHEZ GARRAFA, Rodolfo
1999 *Wakas y Apus de Pamparaqay; Estructuras simbólicas en la tradición oral de Grau – Apurimac.* Lima: Edit. Optimice.

SILVERBLATT, Irene
1990 *Luna, Sol y Brujas.* Cuzco: Centro Bartolomé de Las Casas.

STERN, Steve
1992 *Conquistados.* Colombia-Ecuador: Edit. Librimundi-FLACSO.

URBANO, Enrique
1991 *"Ídolos, figuras, imágenes; La representación como discurso ideológico"*. pp. 7 – 30). En: RAMOS Gabriela y Enrique URBANO (compiladores) *Catolicismo y Extirpación de Idolatrías, Siglos XVI – XVIII*. Cusco: Centro Bartolomé de Las Casas.

ZAVALA, Silvio
1935 *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*, Madrid.

Historia Nº 29
Revista de la Carrera de Historia

LOS URU DEL LAGO POOPÓ Y SU LUCHA POR EL TERRITORIO DURANTE EL SIGLO XIX

Froilán Mamani Humérez*

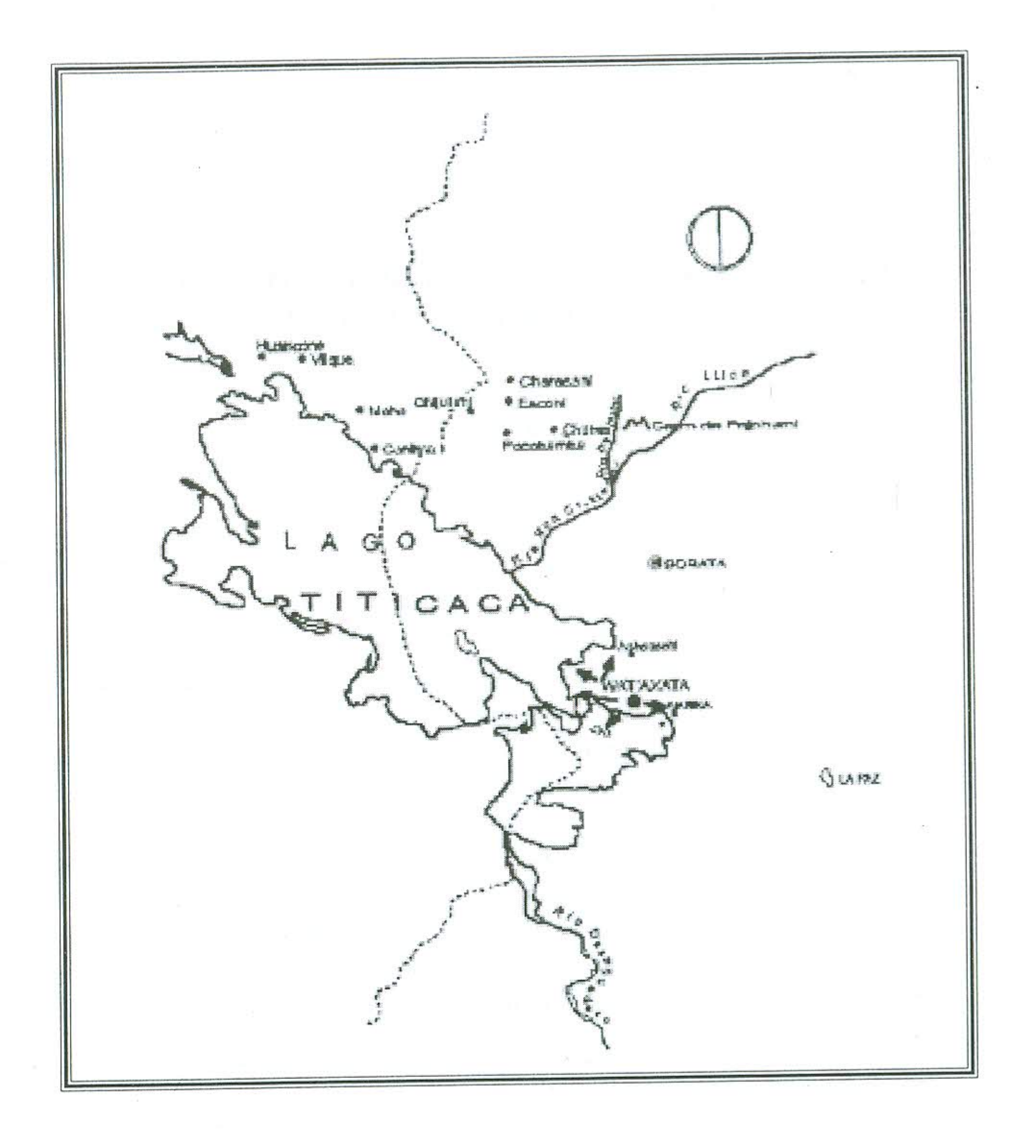
Introducción

En todas partes del mundo y en diferentes épocas históricas las relaciones de poder fueron un factor determinante en la lucha por la ocupación de los territorios. Así, las diferentes comunidades originarias de la región andina, por relaciones desiguales de fuerzas, estuvieron en constante lucha por el territorio. Por esta situación existían diferentes grupos étnicos, comunidades mayores y menores, comunarios prósperos y pobres[1], que pugnaban por el control de los espacios.

En el actual territorio de Oruro (Bolivia), desde lejanos tiempos, los Uru se constituyeron en los principales habitantes de la región del lago Poopó. Sin embargo, a lo largo de la historia este pueblo sufrió diferentes embates, tanto de las comunidades originarias como de los colonizadores europeos, desde la época colonial. En este proceso los Uru adoptaron una serie de estrategias para

* Egresado de la Carrera de Historia de la UMSA.

1 "Inicialmente a la mayoría de los investigadores les parecía que los indios del altiplano eran una masa no diferenciada, enfrentada a sus explotadores españoles y criollos como una sola unidad." (Klein, 1996:52) Los trabajos de investigación histórica han demostrado que existían diferentes estamentos al interior de las comunidades: caciques, originarios, forasteros, agregados, yanakona y Uru.



mantener el control de su espacio, razón por la que supieron retener cierto control hasta nuestros días, pese a las transformaciones históricas inevitables en su conformación social.

Los Uru adoptaron, frente a la adversidad natural de la región altiplánica, estrategias de control cíclico del tiempo y la geografía. Combinaron la explotación de los recursos lacustres y terrestres en diferentes ciclos, principalmente la caza y la pesca, y en pequeña escala la agricultura, la ganadería y el intercambio de productos. En el aspecto sociocultural, los Uru tuvieron que enfrentarse a las comunidades agropecuarias asentadas en los alrededores. Estas comunidades agropecuarias en diferentes periodos históricos, por diferentes situaciones, perturbaron el espacio Uru.

La lucha de los Uru por el territorio se intensificó durante el siglo XIX, la baja del nivel lacustre del lago Poopó dejó tierras descubiertas y la reorganización política y territorial de la nueva república afectó a los espacios comunales tradicionales provocando una serie de conflictos territoriales. Pese a que la acción directa prevalecía entre algunas comunidades, los Uru recurrieron a la estrategia legal estatal durante el siglo XIX. Así, la defensa del territorio Uru es una clara muestra de la capacidad que tuvieron estas comunidades originarias en su lucha por mantener su poder sobre el espacio ocupado.

De esta temática se hablará en el presente trabajo, para lo que se plantea un marco teórico general a través del cual se podrá desglosar los diferentes procesos por la que han pasado las comunidades Uru de la región de Poopó durante el siglo XIX. En este sentido el tema de las relaciones de poder se constituye en el marco general de análisis de este estudio. Un tema importante para tomar en cuenta es la situación conflictiva en las comunidades que surgieron en la lucha por el poder[2] y que a su vez se manifestaban en las luchas por el territorio.[3]

---

[2] "En un cuerpo social dominado por la estratificación social, en este caso por la diferenciación campesina, las relaciones sociales, en su conjunto, se presentan, prioritariamente, como relaciones de poder, reconocidas o no por los sujetos que participan." (Montes Del Castillo, 1989:18) Las personas o grupos de personas luchan por una serie de intereses sociales, económicas, políticas, religiosas, etc. Esta lucha desigual se manifiesta en las ocupaciones espaciales, en la lucha constante por la construcción de un territorio propio.

[3] El territorio, en general, es entendido como un *campo relacional*, este concepto privilegia la acción humana, como espacio sometido a unas relaciones de poder específicas. El territorio es el espacio construido o apropiado por el tiempo. Paralelamente se utiliza el término de espacio, que en este trabajo es entendido como un *campo de acción*.

Se encara este estudio desde un enfoque histórico regional, y de manera comparativa se hace un análisis de la dinámica social en la región del lago Poopó durante el siglo XIX, proceso que se reflejó en la lucha territorial de los Uru. Para este efecto se revisó, principalmente, la serie de expedientes judiciales del Archivo Judicial de Poopó.

Antecedentes generales

Los Uru son los pobladores más antiguos de las regiones lacustres del Titicaca y el Poopó, situadas en los actuales territorios de Bolivia y Perú. Por sus condiciones tecnológicas, sociales, geográficas y climáticas éstos grupos desarrollaron estrategias poli-cíclicas destinadas a aprovechar y controlar los diversos recursos lacustres. Así, establecieron un tipo de vida con amplio dominio sobre los espacios de los lagos Titicaca y Poopó y el río Desaguadero.

Con el surgimiento e invasión de nuevas poblaciones en su medio, su situación cambió paulatinamente. En la época prehispánica las poblaciones aymaras y quechuas, y en el coloniaje la poblaciones europeas contribuyeron en las transformaciones del espacio Uru. Los constantes cambios político-sociales efectuados en la época de los inkas contribuyeron a que las poblaciones Uru se concentren en ciertos puntos estratégicos; desde estos lugares alternativamente viajaban hacia otros sitios del lago Poopó. De esta manera surgió una etapa semi-sedentaria, pasando a formar parte del sistema social y político de mitmaq de los inka, basado en una organización anterior.

En el periodo de la conquista y posteriormente en la época colonial, esta situación se transformó aún más. El establecimiento de las encomiendas y repartimientos lograron otra configuración de las poblaciones circunlacustres. En este contexto, los Uru pasaron a formar parte de las encomiendas españolas para pagar tributos. Por ejemplo, en el lago Titicaca, los Uru debían tributar con pescado, tejido, plata y oro. Esto significaba que los Uru incursionaran en actividades mineras y artesanales. Aunque la base fundamental del sistema económico Uru giraba principalmente alrededor de los recursos lacustres.

En el lago Poopó el encomendero Lorenzo de Aldana y los padres agustinos se adjudicaron el derecho sobre la comunidad Uru y las comunidades aymaras

y quechuas de pastores y agricultores de Toledo y Challacollo. Después de haber insistido muchas veces en la reducción a los Urus que generalmente estaban dispersos alrededor del lago Poopó, con mucho esfuerzo, finalmente logran reducirlos en la Estancia de Santo Tomás, en la ribera noreste del lago. Esta acción significó para los Uru la afectación del sistema económico social que les permitió pervivir durante muchos años.

En el siglo XVII la crisis demográfica determinó a que el sistema implementado por los españoles se debilite. Desde 1759 los Agustinos, que estaban a cargo de las tierras del encomendero Aldana, paulatinamente se retiraron de los pueblos de Toledo y Challacollo y dejaron arrendatarios. Esta situación dio lugar a la reacción de los comunarios reducidos. En la época de las llamadas rebeliones indígenas los comunarios de los pueblos de Challacollo y Toledo, principalmente aymaras, se reorganizaron para reclamar las tierras que les fue otorgada por el Encomendero Aldana. Entre 1809 y 1810 los comunarios de Challacollo representados por su cacique reclamaron sus tierras a la real justicia. Sin embargo, la guerra de independencia frenó sus propósitos, hasta que ya en la época republicana, en el año 1826, estas propiedades consideradas por el gobierno como tierras de la iglesia fueron recuperadas para el Estado, ese fue el caso de la hacienda y molinos de Sicaya.

Esta situación, permitió a los Uru retomar el control de su antiguo espacio. A principios de la época republicana los Uru volvieron a ser otra vez los dueños del lago, pese a que no faltaron conflictos con sus vecinos aymaras y quechuas, principalmente durante las grandes sequías y epidemias, cuando las comunidades circundantes se aferraban al lago para sobrevivir.

El espacio de la comunidad Choro del lago Poopó en el siglo XIX

Las riberas del lago Titicaca, el río desaguadero y el lago Poopó fueron el centro de antiguas y densas ocupaciones humanas. Por su característica geográfica y la salinidad del agua en el lago Poopó la población era dispersa y reducida en comparación del lago Titicaca. Las poblaciones más importantes se concentraban en las desembocaduras de los ríos de agua dulce. En el norte, donde los rebalses del río Desaguadero formaron la laguna Uru-Uru, fue de mayor importancia para el asentamiento de poblaciones humanas. Esta región

era conocida como El Choro, debido al nombre de la isla donde estaban concentrados la mayor parte de la población Uru. Este nombre se extendió a todas las poblaciones Uru del noroeste del lago Poopó. En general, la relación de los Uru con este lugar, les dio el nombre de la comunidad de la Laguna o ayllu Choro. Paralelamente a la denominación de Uru fueron conocidos, en los años 50, como ayllu Morato de la Laguna, en los años 60 los Uru de toda la región circunlacustre del Poopó se habían empadronado bajo el nombre de ayllu o comunidad Choro, después en los años 70, fueron conocidos como comunidad de la Laguna de Titicaca o Choro, en los años 80, como ayllu Laguna, y a principios del siglo XX, generalmente eran conocidos como la comunidad Uru-Morato.

El ecosistema lacustre y la diversidad de recursos naturales[4] en el norte del lago Poopó, se constituyeron en la base fundamental de la vida de los pueblos Uru. explotaban de manera cíclica una serie de productos de la fauna y la flora lacustres. En la orilla norte del lago Poopó se explotaban diferentes recursos como la totora, que sirvió tanto para la construcción de balsas, viviendas y otros artefactos de uso doméstico. Por otro lado, los Uru, durante el siglo XIX, tenían como sus principales actividades económicas a la pesca y la caza de aves acuáticas. Pero, con frecuencia, se dedicaron al cultivo cíclico de la quinua, la crianza de cerdos[5], la minería y el intercambio de productos. Esta situación permitió a los Uru, un manejo diversificado de su economía, alternando la pesca y la caza con la agricultura y la ganadería. Se dedicaban temporalmente a la actividad minera generalmente para cumplir con la situación tributaria.

---

[4] La región del lago Poopó alberga a diferentes especies de fauna silvestre. "/.../. Los flamencos rosados que se alimentan las diatomeas de los lagos salados, tinamous y niandous de las estepas, vizcachas de los biotopos rocosos pueden constituirse asimismo como animales de caza. Estos altos desiertos, convertidos en estepas, no estuvieron nunca totalmente vacíos, aunque las densidades humanas han sido siempre extremadamente bajas. (Dollfus, 1991: 70)

[5] Las características del medio donde habitaban los Uru, en el siglo XIX, no eran muy distintos de otras regiones lacustres actuales como Coipasa. "En los pantanos, a los que siempre se les da mantenimiento, crecen rizomas /raíces/ que son consumidos por los puercos, /.../. La utilización de esos medios difíciles por el hombre se hace puntualmente; /.../, al borde del lago de Coipasa, los campos son desalinizados cada año antes del cultivo de la quinua mientras que los pantanos son inundados para permitir la cría de puercos. Las áreas posteriores a la formación de dunas son pequeños campos de cultivo, que aprovechan la humedad acumulada por las dunas." (Dollfus, 1991: 70)

Las condiciones climáticas y geográficas permitieron la adopción de un sistema cíclico de explotación de los recursos lacustres. Esta situación dio lugar a que las poblaciones Uru recurrieran al asentamiento estacional en comunidades menores o estancias en los totorales, en pequeñas islas[6] y en las riberas del lago. En 1855 los comunarios de Challacollo caracterizaban así a los Uru:

> /.../ estos indios de la laguna llamados urus no tienen abitaciones fijas y solo viven bajo de unos toldos pequeños de estera cuyo valor no alcanza a cuatro reales /.../ (AJP/EJ. 1855: 3) /.../ las habitaciones de los indios Uru, quienes son cosmopolitas que handan errantes en los diferentes trechos de toda la estención de la laguna donde encuentran pesca o caza; en cuyo trecho forman temporalmente a especie de tiendas de campaña de los árabes un toldo de totora con el nombre impropio de habitación, cuyo valor no puede asender a la cantidad de cuatro reales porque cada vara de este producto no importa mas que un cuarto y medio. (AJP/EJ. 1855: 4)

A pesar de que la mayor parte de las estancias Uru estaban en la región del Choro, lugar muy influido por las oscilaciones del nivel del agua del río Desaguadero y la laguna Uru-Uru, los Uru, vivían dispersos en las riberas del lago en las jurisdicciones de los pueblos circunlacustres de Poopó, Challacollo, Toledo, Orinoca, Pampa Ullagas, Quillacas, Condo, Huari y Challapata. En la desembocadura del río Huchusuma los Uru:

> "/.../ residen en el punto de Guallcha y orilla de la laguna que pertenecen a este cantón, y hacen sus sembríos muy miserables, por haber terrenos de sembradío, y cuanto también los individuos, que se expresan en este son sumamente pobres sin recurso de ninguna clase, no tienen casas ni ganado se mantienen con la caza de aves de la Laguna." (AJP/EJ, 1867-1870)

---

[6] El testimonio de Daniel Moricio demuestra que las islas de arena y de totora fueron importantes para la construcción de viviendas de los Uru. "Yo he nacido en los morros. Había un lugar que se llamaba Chapipata. No era ni casa ni nada, nosotros llamábamos Kuru. Hacíamos hartas balsas, surcábamos encima y hacíamos como una casita y eso se llamaba qura uta, parecida a un hornito, casita de totoral." (Miranda, 1992: 80)

En un contexto de creciente desigualdad social en las comunidades, con el surgimiento de grupos de comunarios prósperos decididos a expandir sus tierras y el fortalecimiento de haciendas particulares, los cambios climáticos jugaron un papel importante en el surgimiento de conflictos en la región circunlacustre del Poopó. Los ciclos de sequía y la precipitación pluvial influyeron en el caudal del río Desaguadero que desemboca las aguas del Titicaca hacia el Poopó. Este hecho provocaba las oscilaciones del nivel lacustre, que de acuerdo al lugar, son de orden métrico, a escala del año o de la década. En el siglo XIX, desde los años 30, el nivel del lago Poopó, que incluso alcanzaba a la población de Toledo, disminuyó notablemente dando lugar a la desocupación de las tierras que antes estuvieron inundadas de agua. Este ámbito lacustre del Poopó, después de la baja de nivel, fue el escenario, donde los Uru progresivamente libraron luchas efectivas frente a las agresiones de las comunidades vecinas en el siglo XIX.

Factores que condicionaron los conflictos territoriales durante el siglo XIX en la región del lago Poopó.

En Bolivia, los conflictos por linderos, entre comunidades y entre comunidades y particulares, tienen una larga historia. Aún hoy se presentan problemas de linderos en las diferentes comunidades y pueblos rurales. Actualmente, existen distintas zonas del país donde no se han solucionado los problemas de tierras, razón por la que persisten los conflictos de distribución territorial. Generalmente, éstos se presentan como conflictos de tierras entre las comunidades rurales y el Estado y son pocas veces mencionadas las luchas desiguales entre las mismas comunidades. En este sentido, la lucha de los Uru por el control de su territorio, durante el siglo XIX, particularmente en la región circunlacustre norte de Poopó, se constituye en una nueva temática.

La lucha por los espacios entre las comunidades surgió, en general, como en todo el mundo, por la búsqueda de poder determinados, principalmente, por factores sociales, demográficos, intereses económicos, etc. La mayor parte de estos conflictos en las zonas rurales de Bolivia tienen su origen en la búsqueda de control de los recursos naturales. De esta situación surgieron grupos familiares y comunales de poder que pugnaron permanentemente por ocupar, controlar y expandir su territorio.

En los primeros años del siglo XIX, durante el proceso de la guerra de la independencia, hubo una larga sequía en todo el altiplano. Esta condición climática afectó negativamente a la población provocando epidemias y migraciones. Particularmente en la región del lago Poopó surgió una dinámica poblacional importante, cuando el nivel del lago bajó considerablemente entre 1840 y 1850. Gran parte de la zona lacustre ocupada por los Uru, que en su mayoría se constituían de totorales, quedó descubierta. Con esta situación surgieron los conflictos territoriales para los Uru. Las comunidades agropecuarias vecinas ambicionaron y reclamaron estas tierras y totorales como suyos. Esta situación fue reforzada por la reorganización jurisdiccional de la nueva república y el crecimiento de la diferenciación interna de los comunarios. La división política de Bolivia contribuyó a la readecuación de las fronteras intercomunitarias y las diferencias entre originarios y forasteros ocasionaban luchas de poder en los espacios comunales. Las fronteras cantonales y comunales paulatinamente se fueron transformando fruto de los nuevos procesos sociales.

Bolívar a principios de la época republicana había detectado las diferencias que existían entre tres grupos de comunarios: antiguas autoridades, originarios y forasteros. La ocupación de tierras de estos grupos era desigual, los descendientes de caciques o autoridades comunales, que ahora tenían el control administrativo local como Corregidores u otras autoridades, y los contribuyentes originarios acaparaban una gran cantidad de tierras de los espacios comunales.[7] A pesar de esta situación no hubo políticas claras para solucionar la desigual distribución territorial comunal. Las medidas estatales se mantenían en un nivel jurídico abstracto, entre buenas y malas intenciones. En los posteriores años los gobernantes como Santa Cruz y Ballivián, se limitaron a dictar medidas jurídicas para mantener cierto equilibrio entre las comunidades y las comunidades y particulares.

En los años 40 del siglo XIX, durante el auge de la cascarilla, diferentes comunarios incursionaron en el comercio regional, lo cual les ayudó a fortale-

[7] Decreto de 4 de abril de 1824 y el Decreto de 4 de julio de 1825

cer su economía. Paralelamente la circulación de la moneda feble[8] en el área rural dio lugar al crecimiento de la mercantilización de los espacios comunales. (Antezana, 1992) Esta situación dio lugar al incremento de la desigualdad entre comunarios. Este hecho se reflejó en la desigual distribución territorial entre comunarios prósperos[9] que acrecentaban sus tierras y comunarios pobres que no tenían o que perdían sus tierras.

Como resultado de la usurpación de tierras entre indígenas comunarios, unos quedaban desposeídos de sus terrenos y otros acrecentaban los suyos. Aquellos indígenas que fueron privados de la propiedad rural se vieron separados del principal medio de producción -la tierra- y para subsistir tenían que trabajar para aquellos originarios que concentraban más tierras. (Antezana, 1992:63)

Desde los primeros años de la época republicana paulatinamente surgieron, en la región del Poopó, los deslindes y amojonamientos de pueblos y comunidades. Por ejemplo, en 1840, los comunarios de Ullami y Huayllanco, jurisdicción de Toledo, se hallaban en conflictos por el control de algunos terrenos con los comunarios de Taraco de la jurisdicción de Poopó. En 1845 en Challacollo se promovió un proceso de deslinde voluntario entre las comunidades de esa jurisdicción y de Toledo. Los diferentes conflictos por tierras se incrementaban progresivamente. En 1854, los comunarios del ayllu Quellia de la jurisdicción de Poopó y los comunarios de Challacollo sostenían disputas por tierras. Una de las razones de este conflicto fue que los comunarios de Challacollo procedieron al despojo de sementeras o sembradíos de los comunarios del ayllu Quellia.

Durante el gobierno de Belzu los conflictos de usurpación de tierras y problemas de límites en todo el altiplano se incrementaron entre las comunidades rurales. Por esta razón, en 1855, se dictó que "Todas las contiendas que se susciten sobre terrenos entre indígenas de un mismo ayllu o entre comunidades, o entre éstas y los particulares, se sujetaran al conocimiento del juez de paz o de letras, del respectivo cantón o provincia quienes conocerán de ellas /.../."[10]

---

[8] "/.../ durante el gobierno del General Belzu existió una considerable emisión de moneda feble que contribuyó a estimular la participación de la población rural en la economía mercantilizada." (Antezana,1992:64)

[9] El grupo de comunarios prósperos generalmente provenían de las antiguas elites comunales, descendientes de autoridades y comunarios originarios con grandes tierras.

[10] Decreto de 16 de abril de 1855 citado en: Antezana, 1992: 62

Los conflictos por tierras no se terminaron por este decreto, las demandas por posesión de tierras crecieron en las comunidades, como ocurrió en la región del Poopó. El proceso de conflictos territoriales comunales continuaba de manera independiente a las medidas estatales, gracias al crecimiento de las relaciones de poder internas en las comunidades y entre estas y los particulares. Desde 1855 comenzó un largo proceso de defensa del territorio por parte de los Uru, quienes lucharon principalmente a través de estrategias legales hasta fines del siglo XIX.

Los Uru en su lucha por el territorio durante el siglo XIX

El sistema de vida que adoptaron los Uru como estrategia de sobrevivencia y el espacio ocupado para este fin no fueron respetados, ni por grupos comunales originarios, ni por poblaciones europeas que se asentaron en sus inmediaciones en la época colonial. La condición itinerante no les fue reconocida en ningún momento. El marco jurídico estatal con relación a la posesión de tierras comunales no era muy claro, pero aún más, la ocupación del lago y sus riberas mostraba un gran vacío jurídico.

En el contexto regional, el manejo estratégico del espacio con asentamientos temporales´y dispersos en diferentes lugares del lago Poopó, no fue entendido como parte de un sistema de vida distinto. Así lo demuestra la siguiente declaración de un comunario de Challacollo: "que dichos indios Urus como Juan Tapuna, y todos de esa clase son unos ambulantes, que dejando su país natal como el Choro de Poopó, no tienen residencia fija en ninguna parte /.../." (AJP/EJ, 1867-1870:9) En general, por la mayoría de los comunarios vecinos eran considerados simplemente como dueños del lago y no de tierra firme. Por esta razón, durante la baja del nivel lacustre del Poopó, entre 1840 y 1850, las tierras y totorales descubiertas por el agua no fueron reconocidos como suyos.

Una vez que gradualmente bajó el nivel del lago Poopó, las islas de totora y las estancias de los Uru, quedaron descubiertas y se hallaban a varios metros del lago. Esta situación provocó que los comunarios de Challacollo y otras comunidades circundantes al lago Poopó, codiciaran este espacio. Bajo el argumento de que los Uru tenían sólo el control del lago, eran errantes y que no

tenían viviendas fijas, los comunarios, principalmente de la categoría de contribuyentes originarios, pretendían acrecentar sus terrenos ocupando estas tierras, en varios casos apoyados en las leyes estatales del gobierno, que como a tributarios originarios les permitía adjudicarse tierras de manera gratuita. Como ocurrió con los comunarios de Challacollo y Quillacas, que como tributarios sintieron el derecho de ocupar tierras que antiguamente fueron ocupadas por los Uru.

Desde los años 50 las disputas territoriales entre las diferentes comunidades de la región de Poopó se intensificaron y expandieron hacia el espacio ocupado por los Uru. En este contexto, en 1855, el espacio de los comunarios Uru sufrió un ataque violento por parte de los comunarios de Challaacollo. La casa de la principal autoridad de los Uru, Pablo Moricio, y los demás comunarios fueron destruidas. Este fue el comienzo de una larga lucha legal en defensa del territorio Uru.[11]

Los conflictos de tierras entre las comunidades de la región del Poopó aumentaron durante los años 50. A partir de 1855 el territorio de las poblaciones Uru estaba en constante convulsión. En la región del Choro, el 15 de agosto de 1855, las estancias de la comunidad Uru fueron atacadas por los comunarios de Challacollo, aprovechando de que ese día, las estancias de los Uru estaban relativamente abandonadas, porque sus habitantes habían asistido a la fiesta del pueblo de Poopó. En asonada y tumulto, un grupo de aproximadamente sesenta personas atacaron las estancias de los Uru, destruyendo las casas, balsas, palas de remar y diferentes artefactos domésticos. Diez y siete viviendas de la estancia de Cholapata fueron destruidas por el grupo de comunarios de Challacollo. Uno de los testigos que presenció los hechos violentos, informaba:

> /.../ que el día quince de Agosto pasado como a horas doce del día en circunstancias de que todos los de la comarca se hallaban en este pueblo como mas de sesenta hombres en tumulto los indios de Challacollo con sus caras tapadas con pañuelos, han destruido de un modo cruel todas las habitaciones, canchones y barracones /.../, despreciando los ruegos que hacían ella y una anciana Manuela Albaro... (AJP/EJ. 1855: 5) / .../ que en el punto llamado Chulapata han encontrado cuatro habitaciones de vivir totalmente destruidas desde los cimientos así como un pequeño canchon - el maderaje de las techumbres quebradas – así como una porción de esteras retaseadas algunos tiestos y pala de remar se habían pedaseado/.../ (AJP/EJ. 1855: 4)

[11] De acuerdo a Maldonado, el territorio es un espacio apropiado social y culturalmente y en él se desenvuelve la existencia natural y humana. El territorio, siendo una acción humana es fuente de conflictos y de luchas por el control de su construcción. (Maldonado, 2003:406) Los Uru del lago Poopó, siendo los habitantes más antiguos vieron afectado su territorio.

Hay que decir que este conflicto surgió en un momento en que las políticas estatales favorecían los intereses de algunos comunarios originarios que con la condición de pagar los tributos buscaban acrecentar sus tierras; por ejemplo, los comunarios de Challacollo, del ayllu Taraco, que aprovechaban las tierras ribereñas del lago Poopó para incrementar la crianza de ganado vacuno y porcino. Por otro lado, esta situación también permitió el fortalecimiento de antiguas rivalidades entre los pueblos rurales, como fue el caso de los pueblos de Challacollo y Poopó donde se reavivaron antiguos conflictos sobre linderos y mojones entre las comunidades de Taraco y Quellia de la región de Poopó.

> ... No han tenido Sor. mis poderdantes otro delito que haber sido víctimas de la prevención de personas que arriba se han indicado, en la acusación berificada por los indígenas del Aillo Quellia en el cantón Poopó atribuyendoles el delito de destrucción o talamiento de varias chozas en los días 14 y 15 de Agosto en el presente año, pertenecientes a los indíjenas urus de la laguna. (AJP/EJ. 1855: 8)

Los comunarios de Challacollo en alianza de las autoridades locales continuamente hostigaban a los Uru, para que abandonaran las tierras de las riberas del lago, alegando que estos no tenían derechos sobre ellas porque eran itinerantes y no tenían viviendas fijas. El espacio defendido por los Uru, era de gran interés económico para los comunarios aymara de Challacollo, y por todos los medios intentaron desplazar a los habitantes de la comunidad de la Laguna, en algunos casos en alianza de las autoridades locales. Contra esta situación la autoridad de los Uru manifestaba que:

/.../ los jueces de Paz y Corregidor están legalmente impedidos, es decir del cantón de Challacollo, quienes se han hecho parte antes de nada cometiendo absurdos contra nosotros como si fuesemos sus enemigos acerrimos serrándolas a nuestras mujeres como a presas devorando nuestros chanchos no sé con que objeto... (AJP/EJ. 1855: 2) /.../ estos indijenas de Challacollo absolutamente no nos quieren ver porque unicamente habíamos estado sujetos á un poco de totora en la Laguna que nos habiamos defendido para nuestra ecsistencia. (AJP/EJ. 1855: 1)

Después de estos hechos, los conflictos se sumaron para la comunidad Choro del lago Poopó. En 1866, en el noroeste, los Uru fueron desalojados violentamente del lago por los comunarios de Quellía. En este ataque, sus totorales y sus balsas fueron quemados sin ninguna contemplación. Sin embargo, a pesar de estos intentos de despojo, los Uru a la cabeza de Manuel Moricio en 1866 y Mateo Choque en 1899 a través de una lucha legal lograron recuperar y retener su territorio.

Los ataques a la comunidad Uru no sólo se concentraron en el norte del lago Poopó. En toda la zona circunlacustre se encontraban amenazados por las comunidades aymara-quechuas. En 1867, en el sureste del lago, los comunarios de Quillacas intentaron consolidar tierras de Visruni, Vilañeque, Huchusuma Quichuchoro, Parupasto y Guallcha que poseían los Uru al borde del lago. Con relación a este tema, el Alcalde Parroquial del cantón Quillacas, manifestaba que:

/.../ estos infelices que colindan con los pueblos q' son inmediatos es decir Poopó, Challacollo, Toledo, Orinoca, Pampa Ullagas, Quillacas, Condo, Guari, Challapata que den de sus antecesores poseen desparecidos en toda la orilla de la laguna, y tienen sus ridículas chosas, también tienen sus pequeños sembradíos en las dentradas de los Rios es decir Tacagua Uchusuma, que ahora los tributantes de Challapata, los quieren despojar de dhas. De la laguna además que estos

infelices cuidan sus chacras de los Challapateños que tienen lástima de verlos; en la situación que se hallan por lo cual quieren decir y declarar la verdad de este pueblo. (AJP/EJ, 1867-1870: s.n.)

Los comunarios de los pueblos circundantes al lago Poopó, constantemente mostraban hostilidad, con un claro interés sobre la ocupación del espacio Uru. Esta situación se manifestó en todas las zonas donde se encontraban los Uru. Por ejemplo, el representante de los Uru de Quillacas en defensa de su territorio manifestaba que:

los del común de Quillacas de dho. Cantón nos privan del gose de semejante pequeñez, pretestando ser el lago i sus marjenes pertenecientes a su aillo, siendo así que todos saben que el lago es distinto, así como sus marjenes, i que antes de ahora formaba otro aillo el cual fue extinguido por la conmiseración del Gobno. de la República hacia nuestra situación miserable, habiendo quedado nosotros particulares poseedores de los parajes que poseíamos. (AJP/EJ, 1867-1870:4)

Las medidas políticas sobre las tierras comunales bajo el gobierno de Melgarejo[12] tuvieron efectos en diferentes comunidades del altiplano boliviano, principalmente, en la región de La Paz, donde surgieron conflictos violentos en 1869. En la región de Poopó, particularmente en la zona de estudio, surgieron conflictos en relación a las tierras de los Uru. La lucha legal fue reactivada en esta época cuando los comunarios Uru de toda la región circunlacustre del Poopó, fueron afectados y presentaron sus denuncias al Ministerio Público por las continuas perturbaciones de los comunarios de Challacollo, Quellía y Quillacas.

[12] El primer instrumento legal que ordenó la venta de comunidades indígenas y estimuló la expansión de las haciendas fue el Decreto de 20 de marzo de 1866. Esta disposición agraria estableció expresamente que el indígena que dentro del término de 60 días, después de notificado, no recabara su título de propiedad abonando la asuma de 25 a 100 pesos quedaba privado de la propiedad sobre su fundo rústico. El artículo 5º de este decreto ordenó que si el indígena no cumplía con aquellas prescripciones, textual, "será privado del beneficio y su terreno se enajenará en pública subasta." (Antezana, 1992)

En 1869, los Uru fueron sorprendidos, cuando un grupo de comunarios de Challacollo habían pedido a la Prefectura de Oruro posesión real y corporal de las tierras sobre las estancias y tierras de los Uru. "los indijenas Alberto y Benito Chambi, han querido sorprender al Sr. Prefecto del Departamento pidiendo en adjudicación dichos terrenos como si fuesen vacantes, y convencido dicha, superioridad de que la comunidad del lago de Titicaca se encontraba en absoluta posesión, ha amparado en ella a todos los de la comunidad mencionada." (AJP/EJ. 1869-1905: 14)

En el pueblo de Poopó, entre 1869 a 1875 estuvieron confrontados los comunarios del ayllu Puñaca (gran parte de esta comunidad era Uru) y Quellia por el control de tierras. En 1871 los comunarios del ayllu Quellia estaban enfrentados con los comunarios del ayllu Taraco por la usurpación de tierras.[13]

Los comunarios de Challacollo amparados, de alguna manera, en las leyes, continuaron hostigando a los comunarios de la laguna. En 1878, los Uru fueron sorprendidos, cuando los de Challacollo junto su Corregidor llevaron adelante una mensura y amojonamiento afectando los terrenos sus estancias.

Estando nosotros y nuestros comunarios en pacífica posesión de tales terrenos, que los recobrábamos paulatinamente, al retiro de las aguas que los inundaron en años pasados fuimos sorprendidos en Mayo de 1878, con ciertas diligencias de mensura y amojonamiento, que vino a practicar el Correjidor de Challacollo en nuestros propios terrenos de Chapipata /.../ (AJP/EJ, 1880:45)

Las autoridades Uru en la lucha legal por la consolidación del territorio de la comunidad de la Laguna.

La lucha de los Uru para consolidar su territorio durante el siglo XIX, fue llevada adelante a través de sus representantes y autoridades. Aunque la lucha por la constitución del territorio Uru fue comunitaria buscando un interés común a los antiguos habitantes del lago Poopó. Frente a la agresión de los comunarios de Challacollo, Quillacas y otros, los Uru del lago Poopó, adoptaron diferentes estrategias dirigidas a contrarrestar el ataque de los comunarios

[13] Los expedientes judiciales sobre estos casos y otros se hallan en el Archivo Judicial de Poopó (AJP/EJ).

aymara-quechuas. La estrategia más efectiva resultó ser la práctica legal, recurriendo a las instancias judiciales estatales. Durante el siglo XIX, la lucha legal frente a los comunarios de Challacollo fue muy eficaz. Desde 1855 cuando defendieron la estancia de Cholapata, pasando por la defensa de las estancias de Chapipata, Catacana y Chocñacota, todos en la región de Choro, fue importante la representación legal de las autoridades Uru.

> "Entre tanto la comunidad que represento, incluso mi persona, nos hallamos en actual posesión de aquellos terrenos desde la más remota antigüedad, es decir desde nuestro origen. / .../ por auto de veinte de junio de 1868, /.../ dictado administrativamente por la prefectura de este Departamento, se adjudicaron los terrenos desocupados por el lago a favor de mis comunarios y en consecuencia se les ministró la posesión real y corporal en julio de 1869 desde cuya fecha desfrutan sin contradicción alguna." (ALP/EJ. 1869-1905:3)

Frente al Ministerio Público, las autoridades y los apoderados[14] tuvieron una importante participación en las luchas legales inter-comunitarias. Por ejemplo, las autoridades Uru, lograron retener sus tierras durante el siglo XIX. El fortalecimiento de los líderes Uru, se dio en los años 50s cuando surgieron conflictos entre las comunidades en la región del lago Poopó. La estructura administrativa comunal mantenía las características generales de las poblaciones altiplánicas. Así, la comunidad Uru de la laguna, tenía entre sus autoridades a Caciques[15], Alcaldes y Hilacatas. La existencias de estas autoridades comuna-

[14] El nombramiento de los apoderados legales en representación de las comunidades indígenas, fue fortalecida durante el gobierno de Andrés de Santa Cruz. En 1837 se estableció que en los diferentes conflictos las comunidades debían ser representadas por apoderados. "Por la Orden Suprema de 7 de febrero de 1834 se dispuso que ningún tribunal de la República debía admitir peticiones a nombre de las comunidades originarias en forma colectiva, puesto que los indígenas podían...demandar y pedir lo que convengan" de un modo particular. En cuanto a los intereses comunes, éstos podrían ser demandados cuando los indígenas estuvieran "... representados por medio de apoderado." (Antezana, 1992:55) Respecto al concepto, "Entendemos por caciques-apoderados a las autoridades locales de las comunidades indígenas (urbana y rural) que antiguamente recibían el nombre de kuraka o mallku, y que, como producto de la colonización española, fueron obligados a ser intermediarios entre las sociedad indígena y la corona española. (Ticona Alejo, 2003: 28)

[15] Pese a que la autoridad del cacique ya no era reconocido por el Estado, durante el siglo XIX, en las comunidades rurales seguía siendo importante su participación en los asuntos administrativos de los comunarios, ese fue el caso de Melchor García, cacique gobernador de la comunidad Morato.

les, en cierta medida, obedecía al factor tributario[16], donde estas autoridades además de ser gobernadores se ocupaban de la cobranza de tributos.

Los representantes de la comunidad Uru que defendieron la estancia de Cholapata en 1855 eran: el Alcalde Pablo Muricio y los contribuyentes, Antonio Moricio, Mariano Moricio, Martín Flores, Mariano Mateo Choque, Pablo Ramos, Pedro Mineros, Bernabé Alvaro, Mariano Alvaro, todos comunarios del ayllu Morato de la laguna, de la comprensión de la capital Poopó.

En 1866, a la cabeza del Alcalde Manuel Moricio, los Uru lograron retener su espacio en su lucha contra los comunarios de Quellia, que intentaron despojarles legalmente de sus tierras. De la misma manera, en 1867, Juan Tapuna en compañía de Mariano Suna, Manuel Cagua y otros, defendieron las tierras de Tacagua y Huchusuma contra la comunidad de Quillacas en la jurisdicción de Condo.

Hacia 1868, las estancias de Chapipata, Catacana y Chocñacota estuvieron en peligro de ser usurpadas por los comunarios de Challacollo, pero las autoridades Uru, como Santos Flores y José Choque impidieron el despojo y recurrieron a la adjudicación administrativa por disposición de la Prefectura de Oruro, como consecuencia de que habían sido empadronados como contribuyentes o pagadores de tributos fiscales bajo el nombre de Urus. Y visto que las comunidades aymara-quechuas, aseguraban el control de sus tierras a través del pago de tributo por una especie de "pacto de reciprocidad"[17] con el Estado, los Uru se apoyaban en la misma situación para asegurar la tenencia de sus tierras, pese a no tener la capacidad tributaria de las comunidades aymara-quechuas.

Los Uru, como contribuyentes, se consideraban poseedores legales de las tierras que ocupaban. En 1869 existían en esta comunidad 32 tributarios que pagaban al Estado la renta

[16] "La contribución indigenal había sido hasta entonces una de las rentas más saneadas del erario nacional. Antes de la Guerra del Pacífico, proporcionaba, junto con la de diezmos y primicias el 50% de sus ingresos." (Condarco, 1965:144)

[17] Acerca del pacto de reciprocidad ver Tristan Platt, 1982

anual de 58 pesos. El discurso Uru demuestra que tomaban al pago de los tributarios como un pacto con el estado para retener sus tierras. El estado les garantizaba la posesión de sus tierras a cambio del tributo, como se demuestra en la siguiente cita: "teniendo U. en consideración nuestra antigua i constante posesión, i nuestra calidad de contribuyentes i servidores del Estado, pues que actualmente existen 32 tributarios en nuestro aillo, que producen pa´el fisco la renta anual de 58 $, según se ve por el padronsillo que presentamos ad effectum vivendi; i es mui obvio comprender que, si pr. algo pagan los miserables indíjenas de nuestra comunidad el mencionado tributo, no es por cierto pr. la pesca i caza que hacen en el lago (res nullius), sino por conservar i garantizar la posesión de sus reducidos terrenos en las márgenes del dho. Lago, que se halla en la jurisdicción i territorio de Poopó." (AJP/EJ, 1869-1905:8)

Por otro lado, en 1869, defendiendo las estancias de Chapipata y Catacana, surgieron autoridades como Manuel Moricio, Alcalde de la comunidad de la Laguna de Titicaca o Choro, representante por ley de esta comunidad. En este periodo, por providencia de 6 de julio de 1869, los Uru consiguieron consolidar sus tierras, después de vencer las oposiciones que habían suscitado los comunarios de Challacollo. Manuel Moricio, en defensa de los comunarios de la laguna, manifestaba:

> /.../: que sin embargo de haber sido amparados en la posesión de los terrenos de Chapipata y Catacana por esta Prefectura, /.../ no dejan de perturbarnos los indijenas Mariano, Calixto, y otro Mariano Acapas. El amparo de posesión mensionado, tiene el carácter de adjudicación, en atención a que el, /.../ dio a mis comunarios, por haber sido estos matriculados como contribuyentes de la ultima Revisita, y de terrenos que por el derecho de acceción nos pertenecian necesariamente. Estos terrenos como claramente se nota en la providencia indicada fueron desocupadas por haberse seca-

do el Lago, y como nosotros poseemos las riberas es claro que nos pertenecían aquellos por el derecho referido de acción. Por ahora para legalizar con mas ejecución y ser respetados en la posesión, por los indíjenas Acapas, solicito yo el suscrito representante de mi comunidad, la posesión real y corporal de los terrenos de Chapipata i Catacana en que fueron amparados mis comunarios /…/. (AJP/EJ. 1869-1905:1)

En 1880, surgen como defensores de las estancias de Chapipata, Catacana y Chocñacota, el Alcalde Saturnino Moricio y el Hilacata cobrador José Zuna, comunarios de la Laguna. Saturnino Moricio declaraba que:

> /…/ hace largo tiempo qe nuestra miserable y harto compasible comunidad, oriunda de las márgenes del lago, generalmente llamado de Poopó, después de haber poseído naturalmente, desde tiempo inmemorial, los terrenos ribereños llamados Chapipata, Catacana, y Chocñacota, obtuvo la adjudicación administrativa de ellos, el año 1868, por disposición de esta Prefectura, /…/ Por consecuencia de tal adjudicación de los mismos terrenos qe pr la misma naturaleza les pertenecen, esta misma Prefectura les hizo ministrar, pr tercera vez, posesión real y corporal de esos terrenos, pr providencia de 6 de julio de 1869, /…/. Esto sucedió después de vencidas las oposiciones qe suscitaron unos indígenas Acapas del Cantón Toledo. (AJP/EJ, 1880:4)

La situación de los Uru en el siglo XX

A principios del siglo XX, un importante grupo de los Uru de la región de Choro, se mantenía fortalecida en el este del lago Poopó. De acuerdo a Daniel Moricio[18], un descendiente directo del principal grupo de los Uru llamados

[18] Daniel Moricio, es descendiente de antiguas autoridades Uru, actualmente vive en el pueblo de Puñaca, cerca de Poopó. "/…/ mi papá era descendiente de los Urus. Su nombre era Tomás Moricio Suna. Mi mamá era Anselma Choque /…/" (Miranda, 1992: 77)

Uru-Moratos, se asentaron en Puñaca y los demás se dispersaron hacia otras zonas como: Juchusuma, Vilañique, Tacahua, Lichichuto, Llapallapani, Calzar Vintu y otros lugares de la región circunlacustre del Poopó. El hecho de que Puñaca sea una comunidad principalmente ocupada por Uru, se debía a que este grupo era parte de la reducción colonial, razón por la que se denominaba San Agustín de Puñaca.

Don Daniel Moricio a través de la historia oral que conserva hasta nuestros días acerca de los Uru de Poopó y recordando sus propias vivencias manifiesta:

> Así nosotros no más andábamos como hombres tribus. Cuando llegaban los Aymaras, los Quechuas, nosotros sabíamos escaparnos porque yo he nacido en Chapipata y después hemos vivido encima del lago en Catacani. Eso era de totoral, cerca de Chapipata. Entonces nosotros no conocíamos nada, ni chuñu, ni quinua, ni nada. Solamente comíabamos carne de aves silvestres que existen en el lago. Mi papá iba cada día y noche cuando estaba oscuro a cazar con jarul con su balsa. /…/. Antes era con leña tunta tula, leña blanca que no humea. (Miranda, 1992: 79) Solamente vivíamos en morro, como isla era Chapipata. Entonces ahí vivíamos nosotros. Toda la familia, todos, los Moricios, Sunas, todos, todos siempre. Entonces otra vuelta el agua se ha vuelto, el año 1931. Después con mis papás, yo estaba esa vez muy pequeño, nos hemos entrado al totoral, hacia Ojpata. Después, el 35 ya se secó el agua otra vez. Después nos hemos salido donde ahora estamos asentados, en Puñaka. Pero los Urus estaban todavía en lugar Lakapata, unos cuantos meses pero no tanto. Lakapata es un río que entra del Desaguadero, ahora mismo está entrando por ahí. Hemos estado allí uno 6 meses. Luego nos hemos salido a Puñaka. En Puñaka nosotros estábamos en los cantitos, así no más sabíamos estarnos. Hemos salido del totoral el año 1929 a Puñaka. Como mis papás conocían con los Aymaras-Quechuas, ellos decían que no eran sus totorales de los Aymaras-Quechuas sino de nosotros. (Miranda, 1992:85)

Conclusiones

El crecimiento de la estratificación interna en las comunidades del altiplano andino con el surgimiento de sectores de comunarios prósperos y propietarios de tierras particulares que buscaban expandir sus tierras, la falta de políticas estatales claras sobre las tierras de las comunidades, el vacío jurídico sobre la posesión territorial de los Uru con relación al lago y sus riberas, la incomprensión del sistema de vida que llevaban dentro del ecosistema lacustre del Poopó y los adversos fenómenos naturales como la baja del nivel lacustre fueron factores que contribuyeron a una situación desfavorable en la búsqueda de la construcción y consolidación del territorio Uru. Pese esto, los Uru adoptaron medidas y estrategias efectivas frente al Estado, a propietarios particulares y a las comunidades aymara-quechuas logrando el control de su territorio durante el siglo XIX. Así, las comunidades Uru del lago Poopó, de los que generalmente no se habla en los discursos políticos y sindicales de multiculturalidad, fueron protagonistas de una larga lucha por el territorio.

A principios del siglo XIX, un proceso de cambios climáticos en el altiplano andino como una sequía, particularmente en la región circunlacustre de Poopó, produjo la disminución del nivel del lago Poopó. Esta situación provocó el descubrimiento de las tierras que antes estaban ocupadas por el lago. Este fue uno de los factores que dio paso al proceso de conflictos sobre el territorio de los Uru. Entre 1840 y 1850 se inicia un periodo de apertura a los procesos legales entre las comunidades Uru y aymaras–quechuas del lago Poopó.

Los Uru del lago Poopó, después de una larga lucha legal reteniendo el control de algunas de sus tierras durante el siglo XIX, paulatinamente, desde principios del siglo XX se vieron obligados a llevar una vida más sedentaria, en condiciones incomparables al antiguo sistema de manejo disperso y estacional del espacio y sus recursos económicos.

Fuentes Documentales

Archivo Judicial de Poopó. (AJP)
Serie: Expedientes Judiciales (EJ)

1. Juicio Criminal contra los indígenas del cantón de Challacollo, sobre la destrucción de unas casas y canchones de los indígenas de la Laguna. Poopó, 1855.
2. Juicio Civil, sobre posesión real y corporal que piden al Ministerio Público los comunarios del ayllu Titicaca, Laguna o Choro. Poopó 1869-1905
3. Juicio Civil, sobre amparo de posesión que piden los comunarios del ayllu Laguna de Poopó. 1880
4. Juicio Civil, de Pedro y Mariano Puma contra Mariano Checa por embargo de quinuales. Puñaca. 1866.
5. Juicio Civil, de los comunarios del Choro contra los comunarios de Quillacas por amparo de posesión de las tierras de las orillas del lago. Poopó. 1967-1870.
6. Juicio criminal, por Manuel Moricio contra los comunarios de Quellía por despojo violento de tierras del lago.1866-1899
7. Juicio civil, por los comunarios de Puñaca contra los comunarios de Quellia por amparo de posesión. Poopó. 1869-1875
8. Juicio civil, de los comunarios de Quellia contra los comunarios de Puñaca por amparo de posesión. Poopó. 1874-1875

Bibliografía

ANTEZANA, Alejandro

1992 *Estructura Agraria en el siglo XIX. Legislación Agraria y transformación de la realidad rural de Bolivia*. CID. La Paz

DOLLFUS, Oliver

1991 *Territorios Andinos: reto y memoria*. IFEA. IEP. Lima.

FOUCALUT, Michel

1980 *Microfísica del Poder*. La Piqueta, Madrid.

HOLLINGWORTH T. H.

1973 *Demografía Histórica. Fondo de Cultura Económica*. México.

HOWARD Ross, Marc

1995 *La cultura del conflicto. Las diferencias interculturales en la práctica de la violencia*. Editorial Paidós. España

KLEIN, Herbert

1996 "La estratificación interna dentro de las comunidades indígenas: los Ayllus de Bolivia en el siglo XIX." En: Los pueblos campesinos de las américas. Etnicidad, cultura e historia en el siglo XIX. Heraclio Bonilla y Amado Guerrero Rincón (Editores). Universidad Industrial de Santander. Colombia. Págs. 43-61

MALDONADO, Hernando

2004 "¿Es posible que los indígenas gobiernen sus territorios?." En: Tierra y territorio en el contexto nacional y regional. Reunión Anual de Etnología. MUSEF. La Paz

MIRANDA, Lucas y Daniel Moricio

1992 *Memorias de un olvido. Testimonios de vida Uru-Muratos*. Recopilación de Rossana Barragán. Hisbol. La Paz

MONTES DEL CASTILLO, Angel

1989 *Simbolismo y poder. Un estudio antropológico sobre compadrazgo y priostazgo en una comunidad andina*. Editorial Anthropos. Barcelona, Ecuador

ORTIZ, Jorge

2004 *"Los Uru del periodo republicano"*. En: Anales de la Reunión Anual de Etnología. MUSEF. La Paz

PLATT, Tristan

1982 *Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el norte de Potosí*. IEP. Lima.

SOUX, María Luisa

1998 *Autoridad, poder y redes sociales entre colonia y república. Laja 1800 - 1850*. Tesis de maestría, Universidad Internacional de Andalucía, Sede Iberoamericana de La Rábida, Sevilla, España (Inédito).

TANDETER, Enrique

1992 *Coacción y Mercado. La minería de la plata en el Potosí colonial 1629 – 1826*. CERES: Cusco

TICONA ALEJO, Esteban

2003 "Una crítica al concepto de intermediación: los "escribanos" indígenas. El caso de Leandro Condori de La Paz." En: *Historia*, Revista de la Carrera de Historia, Nº 27. UMSA. La Paz

WACHTEL Nathan

2001 *El retorno de los antepasados. Los indios urus de Bolivia del siglo XX al XVI*. Ensayo de historia regresiva. Fondo de Cultura Económica – Colegio de México. México

WEBER, Max

1985 *Estructuras de Poder*. Leviatán. Buenos Aires

Historia Nº 29
Revista de la Carrera de Historia

ADICIONES REPUBLICANAS A LA HISTORIA DE SIPORO[1]

Maria Luisa Soux*

El presente trabajo busca dar algunas pautas acerca de la historia republicana de la hacienda de Siporo, ubicada en el departamento de Potosí y caracterizada por articular un complejo mina – hacienda. La historia colonial de la misma fue investigada entre los años 1977 y 1983, y publicada en 1984 por un equipo de investigadores docentes y estudiantes de la Carrera de Historia, dirigidos por el historiador Alberto Crespo Rodas, constituyéndose en uno de los primeros proyectos de investigación promovidos desde el aula. En este artículo se busca complementar esta historia de Siporo con algunos datos sobre su historia en los siglos XIX y XX. Desde otra perspectiva, se busca a través de este trabajo reconocer el rol que tuvo Alberto Crespo en la formación de muchos de los actuales historiadores bolivianos y el impulso que dio a la investigación y al cuidado del patrimonio documental a partir de su trabajo en la Carrera de Historia y en el Archivo de La Paz.

* Docente titular de la Carrera de Historia UMSA e investigadora en el Instituto de Estudios Bolivianos de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.

[1] Este artículo fue elaborado inicialmente en 2003 con el objetivo de publicar un número de la revista en homenaje al historiador Alberto Crespo Rodas, quien dirigió la investigación *Siporo, historia de una hacienda boliviana* donde participé como alumna investigadora. Debido a que no se llevó a cabo esta publicación, se han hecho algunas modificaciones para la presente versión.

El contexto historiográfico del estudio de Siporo

Las nuevas corrientes de la historia que llegaron a Bolivia hacia la década de 1970 se hallaban influidas fundamentalmente por dos propuestas, la primera, propuesta más ligada a la concepción de la historia como una ciencia social e influida por las ideologías del momento, buscaba analizar nuestra historia desde una perspectiva de la historia social con temas como la formación de la clase obrera o la acumulación originaria de capital en la Bolivia republicana; la segunda tendencia, relacionada más bien con algunos postulados de la escuela francesa, buscaba entender la historia a partir de los hechos cotidianos: la vida en las ciudades, los sistemas de trabajo rural, la vida en las minas, etc. Estas dos escuelas modificaron la forma de hacer historia en Bolivia, superando las visiones tradicionales de la historia política y presidencialista.

Mientras que la primera tendencia presentó su nueva propuesta a través de varios artículos de la revista Avances,[2] la que, a pesar de publicar únicamente dos números, dio un paso fundamental en la nueva concepción de hacer historia más ligada a las ciencias sociales y a la teoría, la segunda tendencia mostró su propuesta a través de un trabajo histórico con mucha investigación en archivos y una de las primeras propuestas de investigación colectiva. La primera obra de esas características fue *La vida cotidiana en la ciudad de La Paz 1800 – 1825* (1975), que marcó un hito en las nuevas temáticas y visiones de la historia: los protagonistas ya no eran los grandes héroes ni los personajes famosos sino los habitantes de la ciudad, los hombres y mujeres del común. En este libro aparecían estudios sobre demografía, fiestas, urbanismo y otros temas que fueron desarrollados posteriormente por otros investigadores.

El motor de este grupo y su principal investigador era Alberto Crespo Rodas, quien, luego de crear y fundar el Archivo de La Paz, se preocupó por formar investigadores y archivistas que pudieran modificar la visión tradicional de la historia boliviana.

[2] Revista *Avances No. 1* y *Avances No. 2*. En estos números se encuentran los primeros trabajos de historiadores y cientistas sociales como Silvia Rivera, Gustavo Rodríguez, Antonio Rojas, Xavier Albó y otros además de trabajos teóricos pioneros de Andrés Guerrero o Enrique Tandeter. La Paz, 1978.

Dentro de los proyectos de este grupo, y especialmente de Alberto Crespo, se hallaba la posibilidad de incursionar en el estudio del área rural, tema que empezaba a ser importante dentro del contexto latinoamericano. En México, se había empezado a trabajar sobre los sistemas hacendatarios y lo propio había ocurrido en Argentina, Chile y Perú. Estos trabajos habían sido publicados en un libro fundacional compilado por Enrique Florescano: *Haciendas y Plantaciones en América Latina (1975)*, donde se hallaban trabajos de Mintz y Wolf, Magnus Morner y otros reconocidos historiadores. Los trabajos planteaban una serie de interrogantes que tomaban en cuenta tanto la formación del sistema de haciendas, las cuentas, inversiones y ganancias; las relaciones familiares de posesión y propiedad y los problemas de mano de obra, entre otros. De esta manera, se abría un campo todavía no trabajado en la historia tradicional.

Las nuevas inquietudes de los investigadores coincidieron con la posibilidad de utilizar una colección documental particular perteneciente a una hacienda potosina: Siporo. De esta manera se inició el primer intento colectivo en Bolivia por trabajar en historia agraria y rural.

Siporo, historia de una hacienda boliviana

El trabajo de investigación duró siete años entre estudios, paros y clausuras de la universidad y concluyó en 1984 con la publicación del libro *Siporo, historia de una hacienda boliviana.*

Este libro, trabajado por Alberto Crespo, Florencia de Romero, Carola Echalar, Carola de Parejas, Maria Luisa Soux y Cecilia Arauco trató de seguir una historia de larga duración de la hacienda que cubría desde el siglo XVI hasta el siglo XIX, tomando en cuenta la relación existente entre sus propietarios y la vida de la ciudad de Potosí y entre la agricultura y la minería. De esta manera se supo, por ejemplo, que el origen de la hacienda se hallaba en una composición de tierras llevada a cabo a fines del siglo XVI; que las tierras habían pertenecido originalmente a las comunidades de Tacobamba y Potobamba y que por la caída demográfica habían sido aparentemente abandonadas por los indios; de la misma manera, se conoció que su primer propietario fue el tesorero Diego de Robles Cornejo, quien se vio envuelto en un problema

de corrupción que llegó hasta Sevilla. También se supo que otro propietario fue la familia Verasategui, familia vascongada que estuvo relacionada de manera trágica con la Guerra entre Vicuñas y Vascongados (primera mitad del siglo XVII)[4]. Los Corro, posteriores propietarios de la hacienda fueron también autoridades en Potosí y estuvieron relacionados con el famoso minero López de Quiroga. La hacienda y las minas fueron posteriormente vinculadas en mayorazgo por la viuda de Pedro del Corro y este mayorazgo recayó posteriormente en una familia limeña, los Vásquez de Velasco, durante la primera mitad del siglo XVIII. La historia posterior de Siporo se centró en el arrendamiento de la hacienda, el ingenio y las minas a diferentes personajes potosinos, uno de los cuales fue Indalecio González de Socasa fue uno de los hombres más ricos de Potosí en los primeros años del siglo XIX.[4]

Los socavones, ubicados en los cerros de Piquiza y Machacamarca, los ingenios o paradas de molinos construidos sobre el mismo río de Siporo y la hacienda agrícola conformaban aparentemente una unidad productiva; sin embargo, el proceso de formación de esta unidad pasó por diferentes etapas y, sobretodo en los primeros años de la historia de Siporo, hacienda, ingenios y minas pertenecieron a diferentes propietarios. Es sistema de propiedad y tenencia se complica aún más si tenemos en cuenta los arrendamientos y las peticiones de minas que, de acuerdo a las leyes mineras coloniales, no se daban en propiedad sino solamente como concesión.[5]

Todo parece indicar que hacia el siglo XVIII, cuando se creó el vínculo de mayorazgo, los propietarios (los Corro y posteriormente los Vásquez de Velasco) ya habían logrado consolidar la unidad productiva, aunque la forma de trabajar

---

[4] Sobre González de Socasa es central del trabajo de tesis de licenciatura de Esther Ayllón Soria "Vida, pasión y negocios: el propietario de la viña San Pedro Mássrtir en los últimos días de la colonia y durante la guerra de la Independencia. Indalecio González de Socasa (1755-1820) .Carrera de Historia, UMSA, 1996.

[5] Esta fue la situación, por ejemplo, a principios del siglo XVII. Jerónimo López vendió al General Juan del Corro y Castro las tierras de la Florida, Colavi, Ancomarca y Chivilco, es decir, las colindantes a Siporo el ano de 1614. Por su lado, Corro y Castro arrendó de Antonio de Verasategui el ingenio y Siporo y lo compro posteriormente, en compañía de Francisco Contreras a Lope de Medina Uncibay . Finalmente, Corro y Castro compró la parte de su socio en 1634. (*Siporo, historia de una hacienda boliviana*. p.56, nota 1.)

las minas producían constantes problemas a los propietarios, ya que se seguían dando concesiones de socavones y vetas a terceros.

Desde fines del siglo XVIII, el minero don Indalecio Gonzáles de Socasa fue apoderado de los Vásquez de Velasco, emprendiendo una serie de juicios contra los arrenderos y usurpadores de minas y hacienda. A principios del siglo XIX aprovechó su situación de apoderado para constituir una Compañía Mineralogica con don Manuel Bulucua y arrendar para su compañía el asiento minero de Siporo. Las desventuras corridas por Gonzáles de Socasa durante la Guerra de Independencia, debido a su fidelidad al rey, han sido ya estudiadas por Esther Ayllón. El hecho es que Socasa perdió su fortuna durante el conflicto.

Siporo, historia de una hacienda concluye en esta época, con la excepción de algunos datos suscintos sobre lo ocurrido durante el siglo XIX. Más de veinte años después trataremos de cubrir este vacío, investigando algunos documentos encontrados posteriormente y retomando otros documentos que en su momento no se trabajaron. Sin embargo, somos concientes que la cantidad y calidad de estos documentos, pobres en relación con las de la etapa colonial, no nos permiten sino presentar algunas pautas de la historia de Siporo a partir de 1820.

Un nuevo arrendatario: Pedro Malpartida.

En 1820, el nuevo propietario de Siporo, don José Manuel de Peralta, Marqués de Casares arrendó el asiento de minas de Siporo a don Pedro Malpartida, azoguero y vecino de Potosí. Las cláusulas y condiciones del contrato establecían que el arrendamiento contemplaba todo el complejo, es decir las tierras, minas e ingenios por un pago anual de 5000 pesos. La duración del mismo era voluntario y podría rescindirse si otro interesado subía la oferta en 1000 pesos. La situación difícil de la minería contemplaba que si faltaba azogue, el arrendamiento bajaría a 1500 pesos anuales.

Malpartida empezó a trabajar las minas y los ingenios en un momento por demás difícil. La crisis de la minería, provocada por el empobrecimiento de las vetas, la falta de azogue, la disminución de los capitales para invertir, la inun-

dación de las minas y el fin legal de la mita había provocado la clausura de varias compañías y la quiebra de muchos azogueros.[6]

Pedro Malpartida se fue a vivir al pueblo de Siporo y empezó a trabajar en tres rubros: por un lado, explotaba las minas de Piquiza, Machacamarca y otras, por otro, administraba el trabajo agrícola de las haciendas de Siporo, Siporillo, Mamaota y La Florida; finalmente, una tercera fuente de ingreso fue la tienda de habilitaciones que poseía, junto con su esposa, Juliana Malpartida, en la plaza del pueblo de Siporo, desde donde abastecía a los mineros de la región.

Sobre la primera actividad, la minera, no poseemos mayores datos estadísticos ya que las cuentas que aparecen como existentes en los inventarios realizados en la hacienda en 1831 y 1839 no han llegado a nosotros.[7] Sin embargo, algunos datos sobre la producción minera de Siporo se han encontrado en las cuentas del Banco de San Carlos y el Banco de Rescates que han sido incorporados en el libro Siporo, historia de una hacienda. Estos son:

AÑO	MARCOS DE PLATA	PESOS
1808	30.213m. 2 oz	217.590 p
1820	18.622m. 4 oz	120.421 p.6 r.
1825	24.435m.	177.963 p.2 r
1832	10.635m. 4 oz	82.538 p. 6 r.
1835	13.006m. 4 oz	95.565 p.[8]

[6] Este tema ha sido trabajado por Enrique Tandeter *Coacción y Mercado. La minería de la plata en ele Potosí colonial, 1629-1826* CERES, Cusco, 1992. para la época final de la colonia y por Antonio Mitre *Los Patriarcas de la Plata*. IEP, Lima, 1981 y Manuel Contreras para los inicios de la republica. Todos coinciden en establecer una época de crisis minera que se acentuó durante la Guerra de Independencia y que pervivió hasta 1870.

[7] Archivo de la hacienda Siporo (AHS) Nos. 169 y 170. Legajo 7 del inventario. También "Inventario de los bienes de dona Juliana Malpartida, esposa de don Pedro Malpartida. Potosí, 1839". Documento prestado por el señor Fernando Leytón, actualmente en AHS.

[8] Crespo et. al. P.76. con datos del Archivo Nacional de Casa de Moneda. Banco de San Carlos.

La caída de la producción minera es clara, los marcos de plata se redujeron prácticamente a una tercera parte entre 1808 y 1835, lo que trajo, indudablemente, serios problemas para mantener la actividad minera en la región. Este hecho fue también percibido por Joseph Pentland, quien visitó Bolivia en 1826 y envió un informe sobre el viaje a su gobierno. Escribe Pentland:

> Las minas de Marca o Siporo, propiedad de un noble español, el marqués de Cazares están situadas a poca distancia de Potosí, produjeron originalmente grandes cantidades de plata, siendo el principal una "argentífera" que contiene una gran proporción de este precioso metal. Además, estas minas abundan en sulfuros argentíferos de plomo y cobre. Las minas de Siporo han permanecido abandonadas durante la revolución y estando ahora su posesión en disputa, es probable que permanezcan, por algunos años en el mismo estado.(Pentland, 1975)

Dos elementos nuevos nos da el informe de Pentland acerca de la situación de las minas de Siporo: el primero, el abandono de las minas durante la Guerra de Independencia, que se pueden explicar por los problemas de don Indalecio Gonzáles de Socasa y por posterior arrendamiento a Pedro Malpartida en un precio muy bajo; el segundo, los problemas y las disputas por la posesión de minas y hacienda.

Sobre este segundo tema, el de las disputas por la posesión, podemos inferir que el sistema de arrendamiento, que ya había tenido muchos problemas desde fines del siglo XVIII se vio recrudecido por varios factores como el desconocimiento de la nobleza y de los vínculos nobiliarios y de mayorazgo establecidos con el nuevo sistema republicano, que deslegitimaron la propiedad del marqués de Casares, o el hecho de que los propietarios de Siporo –los Vásquez de Velasco- radicaban en el Perú, lo que los hacía extranjeros para el nuevo sistema o, finalmente, la poca claridad legal sobre la propiedad de las tierras -reconocidas como propiedad perfecta- y la posesión de las minas -que pasaban a depender del gobierno boliviano.

A pesar de los conflictos, Pedro Malpartida trabajó en las minas explotando plata. Esto puede demostrarse por el cuadro de entrega de minerales al Banco

de San Carlos y también por los documentos que aparecen en el inventario de 1839, de los cuales cabe destacar los siguientes:

- "Cuaderno general de cuentas de cumuris, pallaqueros y otros de 13 de noviembre de ochocientos veinte a 12 de febrero de ochocientos treinta y ocho". Este documento muestra la existencia de trabajadores y transportadores de mineral que recibían un pago de los propietarios de Siporo.

- "Libro y manejo de esta Hacienda mineral de Siporo desde primero de septiembre de ochocientos veinte y termina en un balance practicado en diez de diciembre de ochocientos veintidós". Se trata aparentemente de un Libro de administración de la llamada "Hacienda Mineral".

- "Bajas de las labores de este Ingenio de Siporo desde el año ochocientos treinta y cinco hasta el veinticinco de noviembre del presente año [1839] con la partida de 80 arrobas". Con este documento se prueba que no solo funcionaban las minas, sino también el ingenio de transformación de mineral.[9]

La producción de plata de Porco en general y especialmente de Siporo ha sido confirmada también por otras fuentes. José Maria Dalence en su Bosquejo estadístico de Bolivia, publicado en 1851 escribe:

> También se encuentran en esta provincia muchísimas minas de plata, aunque están en su mayoría aguadas. Fuera de los acientos (sic) de Porco y Siporo existen los de Uvina, Guanchaca, Macluyo, Cerrillos y el aciento en Tomave; Colabi en Tacobamba, Ambacaba en Caiza, Cosuna y Pulayo en Tolapalca...(Dalence,1851:77)

Así mismo, tratando la provincia de Potosí decía: "A más del Cerro Rico existen en la comprensión los asientos minerales llamados Guariguari y Machacamarca..."[10]

[9] Archivo Histórico de Siporo (AHS) Inventario de los documentos pertenecientes a la hacienda de Siporo que es del Marqués de Casares.

[10] Dalence. p. 78. Como puede verse, el ingenio de Siporo, a pesar de pertenecer a la provincia de Porco, controlaba también la región minera de Guariguari y Machacamarca, pertenecientes a la provincia del Cercado de Potosí. Estos asientos mineros fueron ganando importancia durante el siglo XIX.

Dentro de la crisis general de la minería, parece ser que la región de Porco fue una de las pocas que logró mantener algo de su producción. Antonio Mitre en Los Patriarcas de la Plata sostiene que hacia 1850 esta región registraba más de 30 minas en actividad, siete ingenios de beneficio y 1200 trabajadores. De las 30 minas, nueve correspondían al distrito o asiento mineral de Siporo. (Mitre,1981:85)

Finalmente, el inventario de dona Juliana Malpartida registraba también la existencia de mineral en el asiento de Siporo. Entre los intereses mineralógicos se consignaron los siguientes:

MINERALES INVENTARIADOS EN EL ASIENTO DE SIPORO. 1839

MINERAL	CANTIDAD	CAJONES	LEY MARCOS/CAJON	VALOR PESOS
Paco	112 ½ qq	2 ¼	15	270
Negrillo	875 qq	17 ½	20	2.800
Brosa (ing. De abajo)	200 qq	4	3	96
Brosa (ing. De arriba)	465 qq		3	228
Chagua paco (buitrón)	14@	10	15	1.208
Brosa (buitrones Sta. Bárbara, Animas y Vera Cruz	180 marcos	60	3	1.440
Brosa (buitrón Concepción)	40 marcos 4 oz.	13 ½	3	324
Pella y copella	80 lb. / 23 lb.		41 marcos	228
Piñones	37 marcos			292 p.7 r.
Estaño	40 lb.			3 p. 1 ½ r.
Plomo	3 qq.			9 p.

Fuente: Inventario de los bienes de doña Juliana Malpartida. AHS. s/n.

Además del mineral se inventariaron 1.295 libras de azogue, telas de alambre, balanzas, almadanetas, retazos de fierro, martillos de aplanar piñas, moldes de piña y otros implementos de procesar metal.

En relación a la producción agrícola, los datos son mucho más escasos. Todo parece indicar que en Siporo la producción de papas, cebada y otros no era importante. Sin embargo, las haciendas colindantes con la hacienda, es decir, La Florida, Umaca y Mamaota, pertenecientes también a don Pedro Malpartida y a su esposa, eran indudablemente haciendas agrícolas. Entre los documentos que aparecen en el citado inventario encontramos algunos datos que corroboran esto; así hallamos constancia de la existencia de papeles con las cuentas de los productos de Mamaota y otro del reparto de animales a todas las fincas. Además de estas fincas, poseía Malpartida otras haciendas como la de Turuchipa, productora de vino en la región del Pilcomayo y la de Mollini, que presentaba datos sobre su ubicación.

Por otros trabajos que se han realizado en las regiones de Inquisivi (La Paz)[11] y Tupiza (Potosí)[12], se ha visto que era una estrategia común el poseer fincas cercanas a los centros mineros con el fin de abastecer a los trabajadores y que el caso de Siporo, que constituía un complejo de producción minero-agrícola no fue único.[13]

La vida cotidiana de los propietarios o arrendatarios de las haciendas parece haber sido cómoda y sin mayores privaciones. El inventario levantado a la muerte de dona Juliana Malpartida nos muestra que en la casa de hacienda de Siporo, además de una cantidad de joyas y alhajas tasadas en 5.830 pesos 7 ½ reales,

[11] María Luisa Soux: Conflictos cotidianos en el departamento de La Paz. Inédito. Analiza, entre otros, el caso de las haciendas de Luribay y Araca donde las propiedades agrícolas se relacionan con la posesión de minas en las tierras altas de la misma provincia. De esta manera, los propietarios de minas, como las familias Solares y Taborga, poseían también haciendas que servían para garantizar la alimentación de sus trabajadores.

[12] Trabajos inéditos realizados por Iris Villegas donde se percibe el mismo tipo de estrategia que en el caso de Inquisivi.

[13] En el primer caso, el de Inquisivi, se ha iniciado trabajos sobre la región de Quime y Araca. En ambas regiones se han dado casos de propietarios de minas que compraban o alquilaban haciendas donde residían con sus familias y de donde se producía alimento para los mineros. En el caso de Tupiza son conocidos los casos de Pacheco y Aramayo que poseían haciendas cercanas s sus minas.

fueron inventariados varios muebles como un clave de música, varias sillas, mesas, cujas de madera, banquetas, frazadas e inclusive 10 libros de devociones.[14]

Por los datos que da el inventario ya citado, parece ser que una de las actividades económicas más importantes de Pedro Malpartida y de su esposa fue el de la habilitación, es decir, el de la entrega de herramientas y otros implementos a los mineros de la región. En la tienda o almacén principal del asiento se encontraba la siguiente mercadería:

INVENTARIO DE LOS BIENES ENCONTRADOS EN EL ALMACEN

TIPO DE PRODUCTO	MERCADERIA	CANTIDAD	PRECIO UNITARIO	VALOR
Herramientas	Martillos de cobre	30 u.15 @ 40 lb.	24 pesos/qq.	92 p. 3 ½ r.
	Combas españolas	16 u. 9 @ 20 lb.	2 ½ pesos/lb.	76p.4 ½ r.
	Combas de fierro del país	16 u. 6 @ 10 lb.	2 r./lb	40 p.
Metales	Fierro Loecia platina	26 @ 8 lb.	12 p./qq.	63 p. 7 ½ r.
	estaño	9 @ 7 lb.	10 p./qq	23 p. 1 ½ r.
	plomo	32@ 10 lb.		24 p. 2 ½ r.
	Guiso de cobre	5 @	24 p./qq.	30 p.
	Cobre en barra	27@ 9 lb.	20 p./qq.	136 p.6 ½ r.
	Cobre escorioso	4 qq.	9 p. /q.	36 p.
Mercaderías	coca	22 ½ cestos	8 p./cesto	180 p.
	Tabaco fronterizo	3 ½ cargas	8 p./carga	28 p.
	cigarros			57 p. 4 r.
	Costales de cumuri nuevos	80 u.	3 r./costal	30 p.
Textiles	Bayeta pellon	25 ¾ varas	2 p./vara	51 p.4 r.
	Paño ordinario	18 varas	12 r./vara	27 p.
	Paño gris	25 ½ varas	20 r. /vara	63 p. 6 r.

[14] Otros inventarios anteriores de la hacienda de Siporo, fechados a fines del siglo XVIII contemplan un mobiliario mas completo, además de cuadros y libros. El empobrecimiento de la forma de vida de los arrendatarios y propietarios parece corresponder a la época de crisis que se vivía.

	Paño de la estrella	6 ½ varas	10 r. /vara	8 p. 1 r.
	Casimir fino	35 varas	20 r. /vara	87 p. 4 r.
	Duradera negra	60 varas	5 r. /vara	37 p. 4 r.
	Duradera azul	9 ½ varas	5 r. /vara	5 p. 7 ½ r.
	Barragán azul	7 ½ varas	4 r. /vara	3 p. 6 r.
	madapolán	25 piezas de 26 ½ yardas	4 ½ p. /pieza	112 p. 4 r.
	Coco ordinario	10 piezas	3 p. /pieza	30 p.
	Pique	31 ½ varas	4 r. /vara	15 p. 6 r.
	imperial	81 varas	1 ½ r. /vara	15 p. 3 r.
	Tocuyo	9 piezas	3 p. 2 ¼ r. /pieza	29 p. 4 r.
	dril	133 ½ varas	4 r. /vara	66 p. 6 r.
	Dril verde	43 varas	4 r. /vara	21 p. 4 r.
	Dril liso	12 ½ varas	4 r. /vara	6 p. 2 r.
	nanquin	154 varas	1 ¼ r. /vara	24 p.
	Pana carmesí	22 varas	4 r. /vara	11 p.
Confecciones y otros	Pañuelos ordinarios	26 doc.	12 r. /doc.	39 p.
	Ojotas con cerquillo	40 pares	12 r. /par	15 p.
	Gorros de lana	16 u.	1 ½ r. /u.	3 p. 1 ¼ r.
	cinta	64 varas	2 r. /vara	16 p.
	Monteras de pana bordada	2 u.		5 p.
	Botones ordinarios	8 gruesas	12 r. /gruesa	12 p.
	Bayeta chorrillo	451 varas	2 p. /10 varas	179 p. 5 ½ r.
	Cordellate	52 varas	15 r. /10 varas	9 p. 7 ½ r.
Otros	Vino	5 botijas	7 p. /u.	35 p.
	Aguardiente bajo	1 qq.	14 p.	14 p.
	Cinchos de fierro	6 cargas barriles grandes, 6 ½ chicos	4 pesos	50 p.
	velas			19 p. 4 r.
	Zapatos de Cordoban	20 pares	4 r. /par	10 p.
	pesas	152 u.	1 ½ r. /u.	28 p. 4 r.
	cebada	300 qq.	4 r. /qq.	150 p.
	romanas	2 u.		8 p.
	Romanas usadas	3 u.		21 p.

El cuadro anterior nos da una muestra clara de la importancia que tenía la actividad comercial para los Malpartida. El inventario da cuenta de la existencia de herramientas, textiles nacionales e importados, bebidas, coca, cebada, confecciones, etc., es decir todo lo que podía necesitar la población trabajadora tanto del asiento minero de Siporo como de los alrededores.

El sistema de habilito fue una de las principales fuentes de ganancia en los centros mineros. El habilitador entregaba mercadería y herramientas a los mineros a cambio de mineral en bruto. De esta manera, se lograba una ganancia doble: por un lado, los precios inflados de la mercadería, aprovechando la ubicación de la tienda de habilito y, por otro, la ganancia en el procesamiento y venta del mineral.

Es posible que el almacén de Siporo tuviera una doble función, por un lado, el de pulpería para los trabajadores propios, y por otro de habilito para los otros mineros. No se tienen mayores datos sobre la situación de los trabajadores, salvo la existencia de forasteros y yanaconas empadronados dentro la finca; pero sobre el trabajo de habilito se ha encontrado en el inventario de documentos[16] varios cuadernos de habilitaciones de las minas de Machacamarca, Angustias, Ingenio del Carmen, trapiche Mercedes, Guayllani, Trapiche Grande y trapiche de Piquiza; así mismo, se estableció una lista de deudores activos que sumaba 65 personas, cuyas deudas iban desde 17 pesos 3 reales el menor, hasta 11.218 pesos 4 reales, el mayor. Entre los deudores se hallaban varios mineros conocidos de la región como Mariano Quezada, Mariano Zamudio e Inocente Agustín Téllez.

Apoderados y Juicios

Manuel José de Peralta, marques de Casares y propietario legitimo de Siporo residía en Lima y debía, por lo tanto, nombrar apoderados que se ocuparan de administrar sus intereses en Bolivia. Hacia 1831 el apoderado era don Sebastián Toribio Caviedes, quien era, además, hijo político de Pedro Malpartida. De esta forma, se establecía una red familiar que contemplaba tanto al arrendero

[15] Archivo de Siporo. (AHS) Inventario de los documentos de la hacienda de Siporo, perteneciente al Marqués de Casares.

de minas y haciendas, que era al mismo tiempo propietario de la tienda de habilito y al apoderado de los propietarios. En 1840, Caviedes dejó de ser apoderado, tal como se percibe en el documento en que aparece entregando un inventario de documentos al nuevo apoderado de Peralta, don José Martínez. No quedan claros los motivos por los que Caviedes dejó de ser apoderado, pero por las relaciones familiares existentes entre Malpartida y su yerno, es probable que Caviedes hubiera perdido la confianza de Casares frente a problemas que surgieron entre éste y Malpartida.

Dos años después, en 1842, Peralta, que aparece ya nombrado como Ex marques de Casares, revocó el poder dado a José Martínez y nombró apoderado general de todos sus intereses a don Florentino Herrero, vecino y comerciante de Lima. Por el texto del poder, se puede entender que existía en ese momento por lo menos un juicio sobre la posesión de Siporo y las otras haciendas y minas ubicadas en Bolivia. Herrero, a su vez, sustituyó el mismo día el poder en manos de don José Frías, vecino de Sucre, para que cumpla a nombre de José de Peralta los derechos otorgados por el poder.[16]

Entre 1844 y 1845 surgió un nuevo conflicto por el arrendamiento de Siporo. Por los pocos datos que se han encontrado en un expediente trunco que se halla en el Archivo de Siporo, se sabe que don Pedro Malpartida debía 2.366 pesos, por el arrendamiento de la hacienda, por lo que se ordenó el embargo del canon anual del fundo liberando del embargo las minas e ingenios y nombrando depositario al ciudadano Miguel Gantier, Director de la Sociedad Mineralógica de Siporo. Éste entregó como garantía y fianza 12.000 pesos y la hipoteca de la hacienda de Mojotorillo, ubicada en el cantón Bartolo, cerca del pueblo de Betanzos.

Es interesante comprobar que, a pesar de la crisis de la minería y de la situación inestable de la propiedad de las minas y la hacienda, se siguiera organizando nuevas compañías mineras como la dirigida por don Miguel Gantier.

Por auto de 25 de enero de 1844 se declaró que "el depósito de todo el fundo de Siporo y su canon o arrendamiento, queda refundida en sola la persona de

[16] Archivo de Siporo (AHS) No. 173.

Don Miguel Gantier" y que "el juez de paz del cantón de Siporo haga reconocer a don Miguel Gantier, por tal depositario con todos los arrenderos de las tierras de Siporo, y las tierras de la hacienda."[17]

El nombre de la compañía de Sociedad Mineralógica de Siporo nos plantea la pregunta sobre la composición legal de la empresa. No queda claro si se trata de una empresa familiar o de una sociedad por acciones. Los estudios realizados por Tristan Platt (1997:395-345) y Antonio Mitre(1981) sobre la situación de la minería a mediados del siglo XIX han mostrado para esta época tanto un proceso de recuperación y trabajo estable (Platt) como un proceso de estancamiento con un breve avance precisamente en la región de Porco (Mitre), sin embargo, el vacío que existe de trabajos mas detallados sobre esta época no nos permiten reconocer la existencia o no de sistemas de organización empresarial de corte moderno.

Para otras regiones como Chichas o Huanchaca, los trabajos de Alfonso Crespo(1981), y Antonio Mitre(1981) han profundizado más bien en estrategias que parecen reproducirse en Siporo: la combinación de actividades económicas y la capitalización a través del comercio.

El archivo de la hacienda Siporo no contiene datos sobre las actividades y el trabajo de la Sociedad Mineralógica ni las de don Miguel Gantier en Siporo. El único dato es el proporcionado por Antonio Mitre que dice que en los distritos de Siporo y Tacobamba, las familias mineras más importantes eran los Gantier, Uzin, Malpartida y Téllez.

Los pocos datos encontrados en estudios sobre la minería de fines del siglo XIX muestran que las minas de Siporo entraron en decadencia. La Geografía de Bolivia de Pascual Liminana, publicada en 1897, no cita la riqueza minera de la nueva provincia José María Linares (a la que pasó a depender el cantón de Siporo), sino sólo de la existencia de aguas termales. sólo aparece Siporo como uno de los cantones de la provincia (Liminana,1897:100).

El libro de Donaciano Ibáñez en Historia mineral de Bolivia, en la sección sobre la historia de la minería hasta 1910 dice que en esta provincia [Linares]

[17] Archivo de Siporo (AHS) No 174.

existían varias minas sin trabajo por la falta de capitales, y cita únicamente a la mina El Carmen, del mineral de Machacamarca y de propiedad del señor Juan Malpartida (Ibáñez,1943:135). Por lo que puede verse, los Malpartida siguieron trabajando en la región aunque nunca lograron desarrollar una producción importante.

El ocaso de la minería en Siporo

Por algunos apuntes familiares encontrados junto al archivo de Siporo se ha podido conocer que Miguel Gantier compró finalmente de los ex Marqueses de Casares el fundo de Siporo y que en el año 1908 lo vendió a don Luis Soux.

Sin embargo, el interés de Soux por la hacienda ya no se relacionaba directamente con la producción minera. Para inicios del siglo XX, época en que la hacienda Siporo cambió de propietario, la industria del estaño había promovido en Potosí el interés por mecanizar el trabajo minero y una de las condiciones indispensables para este cambio era la solución del problema de la energía. Por este motivo Luis Soux, que había ya construido en el Cerro Rico de Potosí nuevos ingenios modernos para el procesamiento del estaño, precisaba con urgencia de energía eléctrica, para lo que se hacia indispensable la construcción de represas y caídas de agua donde se podría ubicar las ruedas Pelton. Con este objetivo construyó en las cercanías de Potosí la primera central hidroeléctrica para el funcionamiento de sus ingenios[18].

La necesidad de contar con nuevas fuentes de energía lo impulsó a comprar Siporo, buscando aprovechar las antiguas caídas de agua y los molinos coloniales; de esta manera, las construcciones podrían servir para ubicar ruedas Pelton y producir electricidad que sería transportada hasta la ciudad de Potosí.

Durante la primera mitad del siglo XX, la hacienda de Siporo modificó su actividad principal. La minería dejó lugar a la producción agrícola; los antiguos patios, donde durante la época colonial se había mezclado el mineral con azogue y sal, fueron transformados en corrales para el ganado lanar, y las caí-

[18] La represa fue construida en la región de Cayara, hacienda ubicada a unos 25 kilómetros de la ciudad, cercana al camino Potosí – Oruro.

das de agua, que habían movido los molinos de mineral en la época de los Verasategui y los Corro, fueron transformados en pequeñas usinas eléctricas; el único recuerdo que quedó del antiguo esplendor minero fue el pueblo fantasma de Machacamarca, con construcciones pertenecientes a empresas como el Banco Argandoña y las grandes casas comerciales, donde vivían, aún a mediados del siglo XX, algunos buscadores y cateadores de minas bolivianos y extranjeros que, al igual que los Corro, los Malpartida y los Gantier, no perdían la esperanza de encontrar en algún momento la veta de plata que los haría ricos.[19]

Conclusiones

A través de estas páginas hemos buscado completar una historia de larga duración, la de Siporo, constituida por un complejo que abarcaba la hacienda y las minas de los alrededores. Esta relación constante entre la actividad minera y la agricultura, sin embargo, fue dinámica en el tiempo. Si en el siglo XVI el interés se centró en la tierra, expropiando a partir de la composición de tierras de las comunidades de Tacobamba y Potobamba; el eje se movió hacia la minería durante el siglo XVII. De esta manera, la hacienda agrícola se convirtió en proveedora de recursos alimentarios para sostener la actividad minera. Esta situación se mantuvo hasta fines del siglo XIX, cuando el paso de una minería de la plata a una del estaño, modificó nuevamente el equilibrio. La falta de mineral de estaño en la región de Siporo volvió a valorizar la propiedad agrícola. Dentro este proceso, sin embargo, surgió un nuevo interés económico, ligado una vez más a la minería, la producción energética y la construcción de represas para la producción hidroeléctrica.

[19] Información oral proporcionada por el doctor Luis Soux Dupleich.

Fuentes Documentales

AHS - Archivo de la hacienda Siporo. 1585 – 1902.

Bibliografía

Ayllón Soria, Esther

1996 "Vida, pasión y negocios: el propietario de la viña San Pedro Mártir en los últimos días de la colonia y durante la guerra de la Independencia. Indalecio González de Socasa (1755-1820) . Carrera de Historia, UMSA.

Crespo, Alberto

1975 *La Guerra entre Vicuñas y Vascongados* (Potosí, 1622-1625), La Paz: Juventud.

Crespo, Alberto; Florencia de Romero, Rene Arze y Mary Money

1975 *La vida cotidiana en la ciudad de La Paz, 1800-1825.* Universidad Mayor de San Andrés. La Paz. Editorial Universitaria.

Crespo, Alfonso

1981 *Los Aramayo de Chichas.* La Paz.

Dalence, José Maria

1851 *Bosquejo estadístico de Bolivia.* Sucre.

Florescano, Enrique (Comp.)

1975 *Haciendas y Plantaciones en América Latina.* México: Siglo XXI,

Ibáñez, Donaciano

1943 *Historia mineral de Bolivia.* Imprenta Antofagasta: Macfarlane.

Liminana, Pascual

1897 *Geografía de Bolivia.* Imprenta Bolívar.

Mitre, Antonio

1981 *Los Patriarcas de la Plata.* Lima: IEP.

Pentland B. Joseph

1975 *Informe sobre Bolivia 1826.* Potosí. Ed. Casa de Moneda.

Platt, Tristan

1997 "Producción, tecnología y trabajo en la rivera de Potosí durante la República temprana". En El siglo XIX en Bolivia y America Latina. La Paz: IFEA/Coordinadora de Historia.

Tandeter, Enrique

1992 *Coacción y Mercado. La minería de la plata en el Potosí colonial, 1629-1826* Cusco: CERES.

Historia Nº 29
Revista de la Carrera de Historia

"¡*CUIMBAE CO YANDE!*" (¡NOSOTROS SOMOS MUY HOMBRES!)

LOS CHIRIGUANOS AYER Y HOY[1]

Ricardo Carlos Asebey Claure[*]

Introducción

A lo largo de los últimos cinco siglos aproximadamente, algo menos de cuatrocientas obras han hecho referencia al grupo indígena de los Chiriguanos; un pueblo que --como lo definió Enrique Vidaurre Retamoso (1977)-- fue durante la colonia y la primera parte de la república "una Nación Indomable", regida por sus propios principios e ideales. Éstos, junto a los Mapuche del sur de Chile, fueron los que más tiempo resistieron la penetración y conquista de los blancos (Albó, 1992:11).

Los chiriguanos, una nación étnica cuyos primeros contactos con el hombre blanco o *karaí*[2] se remontan -según las crónicas- a 1516 cuando, los sobrevivientes de la expedición de Juan de Solís (entre los que se encontraban Alejo García, Enrique Montes, Melchor Ramírez y otros) recorrieron el Río Dulce en

---

** Licenciado en Historia de la UMSA.

[1] El presente artículo fue elaborado en una versión preliminar en noviembre de 1998, como parte de una investigación de fin de curso en la materia de Antropología.

[2] El vocablo guaraní *karaí* ó *caraí* significa ladrón (Vidaurre, 1977:15).

busca de oro, plata y otras riquezas, reclutando en su camino a aproximadamente 2.000 guaraníes (Pinckert, 1978:9).

Los primeros intentos por controlar y pacificar a los chiriguanos se inició en 1538 en el Perú, desde donde el Gobernador de Charcas Don Diego de Rojas partió al mando de 300 hombres con dirección hacia la Cordillera de los Chiriguanos. Siguiendo a esta expedición continuaron otras por algo más de 30 años, pero muy pocos lograron el objetivo de contener y reducir a los chiriguanos, de explorar el territorio y de buscar riquezas. Una de estas expediciones fue la de Ñuflo de Chavez[3] quién en 1547 fue encomendado para explorar el Chaco y buscar una salida al Mar del Norte (el Océano Atlántico) (Pinckert, 1978:10-14) siendo también fundador del emplazamiento del pueblo de Santa Cruz de la Sierra.

Los primeros intentos serios de evangelización en el territorio chiriguano, comenzaron en el siglo XVII con los discípulos de San Ignacio de Loyola, pero fueron los jesuitas y los franciscanos los que más suerte tuvieron en evangelizar a los chiriguanos construyendo algunas misiones en los últimos años del XVII y principios del XVIII. El punto más importante para su evangelización fue la fundación en Tarija del Colegio de Propaganda Fide (de la Fe) en 1755 por los franciscanos. A partir de entonces se intensificaron los intentos de evangelización en toda la región del Chaco, lográndose relativo éxito ya que muchos grupos chiriguanos no se habían sometido a las reducciones (Pinckert, 1978:96-123).

Como consecuencia de la evangelización y principalmente por la penetración cada vez más evidente de ganaderos y hacendados a la zona, se produjeron una serie de levantamientos que se presentaron de forma cíclica. Así, el primer levantamiento trascendente[4] se dio en 1727 en la misión de Tariquea a orillas del Pilcomayo. Tal levantamiento fue acaudillado por el cacique Aruma; el segundo levantamiento se produjo ocho años después, en 1735, incluyendo la región de Grigotá; un nuevo alzamiento se produjo en 1778 y se extendió hasta

[3] Ñuflo de Chávez murió en 1568 a orillas del Río Grande o Guapay por mano de los chiriguanos (Pinckert, 1978:14).

[4] Lo que no significa que antes o después no hubiera otros levantamientos.

Masavi, Igmiri, Tapuita y Tacurú; el cuarto levantamiento se presentó en 1796 en la misión de Pirití; posteriormente en 1799 tuvo lugar uno de los más importantes levantamientos chiriguanos originados principalmente por el fuerte avance de las estancias, misiones y fuertes sobre todo en la parte norte de la cordillera iniciándose el levantamiento con el ataque a los pueblos misionales de Obai y Pirití por parte de los *indios gentiles*[5] de Caipependí[6] (Sanabria, 1985:45- 49).

A lo largo del siglo XIX se presentaron otros levantamientos, siendo dos los más importantes: el de 1804 en el Ingre, acaudillada por Cumbay[7] (Saignes, 1978:125-129 y 1989:81- 87) y el de 1892 producido en Kurujuki y acaudillado por Hapioeki Tumpa[8]; levantamiento que terminó con la masacre de los indios chiriguanos por parte del gobierno boliviano, de cuya consecuencia la nación chiriguana perdió su libertad. Esto marca el final de una época gloriosa

[5] Se conoce como "indios gentiles" a los peones, vaqueros y arrieros que trabajaban en las haciendas.

[6] En relación con este levantamiento, ver el articulo de Sanabria (1985) "Historia Chiriguana: La Guerra de los 'malos pasos'" *Historia y Cultura* # 7(La Paz, 1985) pp. 43–84.

[7] Legendario líder chiriguano quien para 1799 aparece en la ciudad de La Plata reclamando - en su calidad de capitán de tres de los siete pueblos de Ingre en la parte sud de la denominada Cordillera Chiriguana– ante la Real Audiencia, la posesión de unas tierras usurpadas por un grupo de españoles, quienes a juicio del cacique hacían uso ilegal no sólo de los pastos de comunidad sino que inclusive metían a su ganado a las sementeras de cultivo de los chiriguanos. En medio del proceso, estalló en la parte norte y central de la Cordillera Chiriguana – entre los ríos Parapití y Guapay – uno de los mayores levantamientos chiriguanos del XVIII, en el que aparentemente no se vio comprometido por lo menos hasta 1804 el Ingre. Es recién en agosto de ese año, cuando la gente de Cumbay avanza hasta las estancias ribereñas del Parapetí, atacando luego el campamento de San Miguel de Membiray, tras una corta paz en 1806, el levantamiento concluye en junio de 1809, habiéndose constituido Cumbay en estos años en el enemigo público número 1 de los españoles. Tras la firma de la paz la figura de Cumbay se desvanece hasta 1813 cuando este líder sostiene una entrevista en la ciudad de Potosí con el General porteño Manuel Belgrano, donde Cumbay promete enviar gente armada para colaborar en las operaciones de los ejércitos de Belgrano, tras las derrotas de Vilcapujio y Ayohuma y establecidas las operaciones de hostigamiento a los españoles por parte de los esposos Padilla, estos últimos pidieron la ayuda de Cumbay quien les proporcionó quinientos flecheros para sus operaciones militares (Saignes, 1989:96-97).

[8] Vocablo guaraní que significa Dios le saco los testículos, mejor conocido como Apiaguaki Tumpa (Albó, 1992:21, 31).

y el comienzo de su total inserción en la dinámica republicana y en el mundo occidental.

Establecido lo anterior, el presente trabajo tiene como objetivo señalar el desarrollo de la etnia chiriguana a lo largo del tiempo; es decir, mostrar cómo fueron y cómo son hoy, con el fin de establecer diferencias que nos permitan ver los cambios en su vida y en su forma de pensar. Para esto se divide el trabajo en dos partes: una primera, donde mostraremos algunos aspectos generales del modo de ser chiriguano, es decir su ubicación geográfica, su organización social, su origen, su religión, etc.; y en la segunda explicaremos la problemática contemporánea del pueblo chiriguano y sus perspectivas de futuro.

"Ñande Renko". El modo de ser de los Chiriguanos.

Origen.

Los Chiriguanos forman un grupo indígena que pertenece a la familia lingüística tupí-guaraní también denominada -según Ricardo Mujía– Caribes[9]. Familia que se caracterizó por su importante movimiento migratorio de tipo mesiánico que buscaba lo que ellos denominaban "la tierra sin mal"(Albó/ Barnadas, 1990:14 y Pifarré, 1992:26), lugar donde, según la tradición guaraní, se daría el reencuentro con el Kandire,[10] un héroe mítico y civilizador regidor del paraíso donde todo es abundancia y no existe el mal (Meliá, 1988:22).

La búsqueda de la tierra sin mal llevó al grupo guaraní a practicar una serie de migraciones hasta extenderse por territorios hoy de Bolivia, Paraguay, Brasil, Argentina y Uruguay (Albó, 1992:13). En el caso específico de Bolivia, los grupos guaraníes llegaron muy probablemente entre los siglos XIV y XV (Pifarré, 1992:33) procedentes del Brasil y Paraguay, penetrando y asentándose entre las Llanuras del Chaco y las últimas estribaciones de la Cordillera Occidental.

---

[9] "El propio nombre de esta generación es Cario, de donde se deriva el nombre de Caribes, que quiere decir 'comedores de carne humana'. Llámase también Guaraníes y Guarayos, que quiere decir 'gente de guerra' "(Mujía, 1912:540 I).

[10] Según Metraux, para los guaraníes Kandire, mítico personaje, se hallaba encarnado en el Inca.

Según Pifarré y Meliá tres fueron las rutas de penetración guaraní a la Cordillera:

La 1ª conocida como la ruta meridional, representada por los guaraníes venidos del Paraná y que ingresaron desde el río Paraguay ó Pilcomayo hasta la región de Tarija.

La 2ª ruta proveniente del Paraguay, de la región denominada Kaguasú y que siguió el camino del Chaco hasta llegar a la Cordillera Central.

Por último, la 3ª, el camino septentrional que trajo a los indios de Jeruquisaba y de Carayazapera, y que siguió la ruta de Chiquitos hasta el río Guapay o Grande (Meliá, 1988:18 y Pifarre, 1992:26)

El significado del nombre Chiriguano

A lo largo del tiempo varias fueron las denominaciones con la que los chiriguanos[11] fueron conocidos tanto por otros grupos étnicos como por los mismos occidentales. Los apelativos más comunes de chiriguanaes[12] fueron (Sanabria, 1985:44 y Saignes, 1989:67), "... Xiriguanaes... Corbagos..."(Pinckert, 1978:36), chiriones (Pifarre, 1992:35), chiriguaná (Albó, 1992:12), "... Lacaxas... '... cambas... tembetas[13]...'"(Pinckert, 1978:34) y avas[14] (Saignes, 1978:125). Siendo muchos de éstos derivados de vocablo principal chiriguano.

---

[11] Denominación que según el antropólogo Xavier Albó "... subraya la identidad particular de los Guaraní occidentales, al pie de la Cordillera en lo que hoy es Bolivia... " (Albó 1992:13).

[12] Nombre que según Polo de Ondegardo se daba a todos los grupos que viven de la guerra entre el Río de La Plata y el Brasil y que se halla constituido por los "... *guatatates... agaces, guaycurús, tupís, caribes* y otros muchos... " (Mujía, 1912:87 II)

[13] Conocidos de esta forma por la especie de botón denominado *tembeta* en guaraní, que los hombres se colocaban desde niños como adorno en las barbas perforando el labio inferior (Vidaurre, 1977:35).

[14] "En el siglo XVIII los chiriguanos que se llamaban así mismos 'ava' es decir, hombres libres" (Vidaurre, 1977:11). En la actualidad solo los chiriguanos de las estribaciones orientales de los Andes (Abapó, Monteagudo, Cuevo, Camatindi) se llaman a sí mismos *Ava,* mientras que los que habitan en el sector del río Parapetí se llaman a sí mismos *Izozeños* (Vidaurre, 1977:194).

La palabra chiriguano -iniciada según se dice por los Incas– probablemente proviene de los términos guaraníes: chiriones (Pifarre, 1992:35), chirionó traducido como "...'el que ha tomado mujer de otras naciones'" (Albó, 1992:350), o más precisamente chiriguaná, acepción que tiene como significado "... 'el Guaraní que ha tomado mujer Chané', o más genéricamente, el nuevo pueblo formado por la fusión de Guaraní y Chané" (Albó, 1992:12, 350), a fin de cuentas la totalidad de los términos se resúmen en la palabra "mestizo" (Pifarre, 1992:35 y Albó, 1992:350). Aunque algunos de los indígenas tienen su propia explicación, señalando que se los llamó chiriguanos cuando en "... sus viajes por las regiones andinas en busca de títulos... no usaban otra indumentaria que la chiripa o lienzo en torno a la cintura..."(Albó, 1992:349).

Ubicación geográfica y organización territorial

Las comunidades chiriguanas se asentaron en el lugar que los españoles denominaron "La Cordillera de los Chiriguanos". Su extensión era de unos 100.000 km² formando así una unidad geográfica entre el piedemonte y la región subandina (Pifarre, 1992:37). Según informa Sanabria, la Cordillera Chiriguana principiaba a unos 80 kms. al norte de río Guapay o Grande extendiéndose hasta unos 50 kms. al sur del río Bermejo; por el oeste alcanzaba aproximadamente 100 kms. en dirección a las localidades de Tomina, Mizque, Potosí, y Tarija, mientras que por el este ocupaba entre 15 o 20 kms. de piedemonte (Pifarre, 1992:37) desde los matorrales del Chaco y la comarca de Gorgotoquis (Sanabria, 1985:44). Por lo que podemos concluir que las comunidades chiriguanas ocuparon las regiones de lo que hoy son los departamentos bolivianos de Santa Cruz, Chuquisaca, Tarija, incluido el Gran Chaco y parte del noreste argentino (Vidaurre, 1977:19).

Cuando los españoles llegaron al territorio chiriguano, establecieron que el asentamiento de este grupo en la región se hallaba básicamente dividido por su ubicación geográfica en dos partes: la primera la del sud conocida como la Confederación Guerrera Ava (Saignes, 1978:125) cuyo centro hasta hace poco era las serranías al este de Charagua (Albó, 1992:39); mientras que al norte se hallaba la Confederación del Isoso que abarcaba las llanuras chaqueñas donde el río Parapetí se pierde en los bañados y arenales (Albó, 1992:30). Hoy en día "El área donde se

encuentran los chiriguanos sobrevivientes, abarca de los 19° á los 21.5° de latitud sur y de los 61° a los 63° de longitud oeste..."(Vidaurre, 1977:194), quedando apenas en este territorio unas pocas comunidades dispersas.

La nación chiriguana se hallaba compuesta por grupos de pueblos confederados entre sí, pero a pesar de ello cada uno de los grupos era sumamente autónomo ya que las alianzas eran meramente pasajeras y coyunturales. Una vez satisfecha la necesidad se disolvía la alianza, por lo que las disputas entre grupos y guerras civiles eran cosa muy común. Sólo en caso de gran necesidad los grupos y las confederaciones dispersas se juntaban para conformar la federación (Saignes, 1989:67, 68, 71 y Pifarre, 1992:41, 56,57) la que se hallaba liderada por "... dos 'capitanes grandes", supra locales..."(Saignes, 1989:80). Al presentarse un caso de extrema necesidad –como un desastre natural o una guerra de gran magnitud en ciernes- la nación chiriguana, en su conjunto, elegía a un solo gran líder denominado el profeta o Tumpa "dios", siendo muy excepcional su elección[15] (Albó, 1992:21).

Cada uno de los grupos dispersos de chiriguanos se hallaban liderados por un mburuvicha o jefe cuyo cargo era hereditario que tenía como responsabilidades el resolver las disputas al interior del grupo (Saignes, 1989:80,81) y también convocar y liderar la guerra (Pifarre, 1992:44), aunque en la actualidad el mburuvicha al interior de la comunidad chiriguana, tan solo cumple funciones ejecutivas (Meliá, 1988:67).

Población.

Las estimaciones proporcionadas en cuanto al número de chiriguanos a lo largo de los últimos cinco siglos suelen ser muy variadas y poco coincidentes entre sí. De esta forma se estima la población chiriguana para fines del siglo XVI entre 40.000 y 100.000 individuos (Pifarre, 1992:40); en el siglo XVII 200.000 habitantes (Saignes, 1989:68); para el XVIII[16] entre 150.000 (Albó, 1992:22) y 200.000 (Vidaurre, 1977:11); hacia 1886 se fija el número en aproxi-

[15] El caso más difundido y el mejor conocido fue la elección Hapiaoeki Tumpa. Ver nota de pie de página 7.

[16] Siglo en que se inicia la "evangelización" y la "civilización".

madamente 50.000[17](Albó, 1992:22), para 1911 en la Cordillera existen 26.405 chiriguanos (Vidaurre, 1977:33); por último según Albó en 1986 tan solo existían 30.000 individuos (Albó, 1992).

La Sociedad

a) La casa

Al igual que otros grupos de las llanuras intertropicales, los chiriguanos desde siempre han vivido en casas galpones comunales denominadas malocas (Saignes, 1989:71), cada una tiene una dimensión de 50 ó 60 mts. de largo por 20 ó 25 de ancho (Pifarre, 1992:40). Hasta el siglo XVII cada una de ellas podía albergar hasta un centenar de personas[18], posteriormente se pasó ha construir unidades menores con capacidad para albergar 5 o 6 familias por casa (Melía, 1988:36). Las malocas no eran unidades aisladas ya que entre 9 o 10 casas (Saignes, 1989:71) formaban un conjunto en torno a un patio comunal denominado oka (Meliá, 1988:36) constituyéndose así las rancherías (taperas en guaraní) o aldeas (Saignes, 1989:71).

b) La tenta

Se denominaba tenta al conjunto de 9 o 10 rancherías (Saignes, 1989:71), las que formaban la comunidad, aunque también una tenta podía estar conformada por una sola maloca (Pifarre, 1992:40). Según Meliá el denominativo de tenta ha tenido dos momentos de interpretación: el primero –el que ya se halla en desuso– que correspondería al espacio donde se desarrolla el modo de ser, la cultura; y un segundo momento –el que se utiliza en la actualidad- que significa el rancho o la comunidad: una unidad social (1988:37).

c) La familia y el parentesco

En la sociedad chiriguana la familia extensa es y ha sido desde siempre la unidad social fundamental, donde el ñande ru ó cabeza de familia (Meliá

[17] De los que según las estadísticas franciscanas sólo 8.000 eran cristianos (Calzavarini, 1980:269).

[18] Constituyéndose a nuestro parecer en un caso extremo el ejemplo que Pifarre cita al referirse a la localidad de Cuevo donde en 1574 habían 250 individuos por maloca (1992: 40)

1988:67) se constituye en pilar de "La familia extensa [la que] se cohesiona alrededor del tamui, que representa tanto el padre como el abuelo de la casa como el antepasado mítico que da origen al linaje"(Meliá, 1988:38).

Por su parte el parentesco se identifica con el tentami (Meliá, 1988:37), donde se afirman los lazos internos y externos mediante el matrimonio, practicándose la regla de la exogamia[19] y de la residencia matrilocal[20]. Los chiriguanos catalogan a sus mujeres en dos tipos: "... las' parientes' con quienes no se podían casar y las 'aliadas' con quienes era posible..."(Saignes, 1989:72). A fin de fortalecer aún más los lazos al interior de la familia, se practica el matrimonio, de preferencia, entre primos y hermanos cruzados así "El tío materno (tuty) será el dador de mujer para su sobrino (hiy)..."(Meliá, 1988:38).Una práctica aún vigente entre los caciques y jefes de familia es la poligamia, ya que toman varias mujeres, lo que aumenta su capacidad productora y por ende su prestigio, además que están exentos de las obligaciones con la familia de la esposa y la residencia matrilocal (Saignes, 1989:80).

La Economía Chiriguana

La producción de los chiriguanos se basa en la organización sexual del trabajo donde cada uno de los miembros de la familia según su sexo, edad y tipo de relación con la parentela desempeña una tarea específica (Saignes, 1989:68). Así los hombres barbechan y siembran con maíz las tierras; mientras que las mujeres siembran los porotos, cosechan todo y elaboran la chicha ó cangui (Saignes, 1989:75 y Meliá, 1992:41).

En lo referente a su economía, los chiriguanos al ser una "... sociedad de agricultores neolíticos..." (Meliá, 1988:39) basan su cultura en el maíz, el poroto (cumanda) y la calabaza, ya que de estos productos deriva toda su alimentación (Saignes, 1989:75), aunque el más importante desde siempre fue el cultivo de maíz ya que sobre él gira su vida social, su prestigio y poder político (Saignes, 1989:75 y Meliá, 1988:42).

[19] Entendida como la búsqueda de esposa fuera del grupo.

[20] Entendida en este caso como la residencia en casa de los padres de la esposa.

La Religión

Durante mucho tiempo se pensó que el pueblo chiriguano carecía de expresiones religiosas aparentes ya que como señalaba José Cardús "... no tienen ídolos ni templos, no dan culto a nada"(1886:247), aún hoy, es muy poco lo que se sabe sobre la religiosidad de los chiriguanos. Lo que sí se sabe, es que al igual que otros grupos indígenas de la América, los guaraníes atribuyen su génesis y civilización a una etapa mítica en la que los dioses antropomorfos y zoomorfos crean al hombre y a todas las demás cosas del mundo, intentando recrear siempre el balance y el antagonismo del héroe y el antihéroe. En el caso de los chiriguano, ellos centran su origen en el mito de los mellizos[21] representados por el sol y la luna quienes son los creadores del bien y del mal, fundadores de la existencia humana que en un principio es primitiva pero que con la llegada del fuego robado a los dioses–hombres se inicia un proceso de traspaso a una época gloriosa, iluminada y civilizada en la que el hombre razona por sí mismo dejando de ser un salvaje.

Entre la comunidad tradicional y la "karaisación"

A partir de la derrota del desastre de Kurujuky en 1892, se inicia una nueva etapa en la vida de la Nación Chiriguana; así, mientras algunos grupos fueron atrapados por el gobierno y vendidos como tapyi (siervos[22]) a las estancias ganaderas y azucareras, otros huyeron y se establecieron en las antiguas misiones franciscanas como forma de escapar a la explotación de los karaí.

Durante la guerra del Chaco (1932-1935), tanto el Paraguay como Bolivia se sirvieron del grupo chiriguano, utilizándolo como mano de obra barata para el arreado y faenado de ganado y también para el abastecimiento y construcción de fortines y caminos. Es por este motivo que ingentes cantidades de chiriguanos abandonaron el país internándose en el norte argentino donde poco a poco fueron perdiendo comunicación con sus comunidades de origen. (Pifarré, 1992:408-410).

---

[21] Ver Metraúx (1932) y Riester (1984).

[22] Aunque actualmente la denominación de tapyi es entendida como "hombre". Ver Albó, 1992:30-31.

En la actualidad la comunidad chiriguana ya no es lo que solía ser. Antes peleaba para defender su territorio, hoy se encuentra casi completamente asimilada al proceso de la vida nacional, a pesar que "... viven al margen de cualquier organización campesina, generalmente sin títulos de tierra y en un régimen de esclavitud y miseria extremos..."(Pifarré, 1992:399). Tres son los caminos que ha tomado la comunidad chiriguana en los tiempos modernos, el de comunarios, peones y chaguancos.

La Comunidad Originaria

A pesar de haber sido asimiladas y fragmentadas, muchas comunidades aún perviven de forma aislada, conservando muchas de sus expresiones culturales y su forma de subsistencia ancestrales. Así por ejemplo para los días de fiesta los hombres aún conservan el tirú (especie de vestido muy ancho) y las mujeres el tipoy ó mandu; de igual modo los hombres conservan como expresión de su sexo el yapicuana (vincha que les ciñe la cabeza) tembeta (Vidaurre, 1977:35, 36, 40). Cultivan maíz, poroto y calabaza, los que por una parte les sirve para su autoabastecimiento y para que ingresen como pequeños productores en el mercado, con lo que obtienen algo de excedente monetario para poder satisfacer algunas de sus otras necesidades más inmediatas. En los últimos 20 años otro factor se ha unido en la desestructuración de la comunidad originaria, es decir la expansión de grupos protestantes tales como la Iglesia de Dios (Pentecosteses) y la Unión Cristiana Evangélica, los que poco a poco van incrustándose cada vez más profundamente en la comunidad, modificando de forma muy sutil las expresiones religiosas y la cultura del pueblo chiriguano (Albó, 1992:44-45).

Los Peones

Conocido también como "... 'cambas' ó 'gentiles'..."(Albó, 1992:23), los que trabajan en las haciendas y fincas ganaderas como vaqueros ó arrianos. Este grupo ha perdido totalmente su relación con la comunidad, ya que por lo general pertenecen a una segunda o tercera generación de peones, viviendo ya sea dentro de la hacienda o en sus contornos y reproduciéndose separados de su comunidad de origen (Pifarre, 1992:410-413). En muchos casos estos peones no cuidan ganado sino que se dedican al trabajo de desmonte y chaqueo de

tierras. Trabajan seis días a la semana, por lo general reciben acceso a una porción de tierra ó víveres en vez de dinero, lo que hace más fácil su explotación. En algunos casos se presenta el llamado peonaje por deudas ya que el trabajo que desempeñan se hace por trato y no por contrato (Albó, 1992:269-290).

El Chaguanco

Este grupo se halla en una posición intermedia entre comunidad originaria y los peones, ya que a pesar de que su vida es itinerante mantiene algún contacto con su tentani. Ellos trabajan de forma temporaria entre cinco y seis meses por año en los campos de caña como zafreros en las plantaciones de Santa Cruz y principalmente en las del norte argentino, donde trabajan por jornales y viven en galpones que por lo general son comunales. El resto del año, cuando no están en la zafra, se van como peones a las haciendas o regresan en algunos casos a sus comunidades donde tienen sus chacos y familias (Albó, 1992:24; 25 y Pifarré, 1992:397-399).

Conclusiones

De los datos ya referidos se concluye que es evidente que la expresión cultural chiriguana que hoy se conoce no es la misma de los principios de la invasión hispana. Ha cambiado y se ha modificado sus costumbres, su vestimenta, su organización social y en algunos casos, su forma de ver y conceptualizar el mundo.

En nuestra opinión, los cambios y la desestructuración de la nación chiriguana comenzó desde el mismo instante del primer contacto con los karai, los que principalmente a través de la religión poco a poco fueron socavando los cimientos del mundo chiriguano, a través de alianzas para combatir a aquellos que aún no se habían sometido del todo, mediante regalos para mantener contentos y tranquilos a los grupos chiriguanos y a sus líderes; y así poco a poco los habitantes de la cordillera fueron asumiendo y asimilando los elementos y valores de la cultura karai.

Ahora bien si Kurujuky se constituyó en un punto de ruptura en el continuo de la vida chiriguana, mayor señal de quiebre es la proliferación en los últimos

tiempos de grupos protestantes en todo el Oriente boliviano, los que a nuestro parecer traen e imponen concepciones extrañas que separan aún más a las comunidades étnicas de su origen y cultura, factor que junto a la migración, la incorporación al mercado laboral y la expansión de las fronteras agrícola e industrial, se constituirán a la larga en causa de la desaparición no sólo de la cultura chiriguana sino de todas las culturas étnicas de nuestro país.

Bibliografía

ALBÓ, Xavier
1992 *La Comunidad hoy*. Cuaderno de Investigación # 32. La Paz. CIPCA.

ALBÓ, Xavier y Joseph M. BARNADAS,
1990(1984) *La Cara India y Campesina de Nuestra Historia*. 3ª ed. UNITAS/CIPCA, La Paz

CALZAVARINI, Lorenzo
1980 *Nación chiriguana. Grandeza y ocaso*. La Paz–Cochabamba. "Los Amigos del Libro".

CARDUS, José.
1886 *Las misiones franciscanas entre los infieles de Bolivia*. Barcelona.

MELIÁ, Bartomeu.
1988 *Ñande Reko. Nuestro Modo de ser*. Cuadernos de Investigación #30, La Paz: CIPCA.

METRAUX, Alfred
S/f "Mitos y cuentos de los indios Chiriguano" *Revista del Museo de La Plata*. Tomo XXXIII, pp. 119–184.

MUJÍA, Ricardo
1912 *Bolivia – Paraguay*. 9 tomos. La Paz: "El Tiempo".

PIFARRE, Francisco
1992 *Historia de un pueblo*. Cuaderno de Investigación #31. La Paz: CIPCA.

PINCKERT JUSTINIANO, Guillermo
1978 *La Guerra Chiriguana*. Santa Cruz de la Sierra.Talleres gráficos "Los Huérfanos".
RIESTER, Jürgen
1984 *Textos Sagrados de los Guaraníes en Bolivia*. Cochabamba. Editorial "Los Amigos del Libro".
SAIGNES, Thierry
1978 "Historia de Cumbay" *En: Estudios Bolivianos en homenaje a Gunnar Mendoza L.*. pp. 125–129. La Paz.
1989 "Cumbay, campeón de la paz" *Historia y Cultura* #16. pp. 65–103. La Paz: SBH
SANABRIA FERNANDEZ, Hernando
1985 "Historia Chiriguana: La Guerra de los 'malos pasos' En: " *Historia y Cultura* #7 pp. 43–84. La Paz: SBH
VIDAURRE RETAMOSO, Enrique
1977 *Los Indomables. Semblanza de un indio chiriguano y su raza.* La Paz: "Khana Cruz".

Historia Nº 29
Revista de la Carrera de Historia

ESCUELAS DE CRISTO. UNA OBRA EDUCATIVA DE LA MISIÓN FRANCISCANA EN BOLIVIA

José Mollo Machaca*

Introducción

Durante la colonia y todo el siglo XIX republicano, la inmensa mayoría de los niños, niñas y jóvenes indígenas nunca llegaron a la escuela. La educación de hecho ha estado al servicio de una minoría privilegiada y elitista, ha respondido a las circunstancias de cada época histórica sirviendo a intereses de la clase dominante, tal como señalan los estudios historiográficos realizados sobre el tema.

En el siglo XX la educación boliviana ha sido una preocupación de los gobiernos como lo sigue siendo en nuestros días. Desde el punto de vista de la historia oficial, el recorrido de este proceso ha sido presentado en tres momentos históricos muy importantes, aunque hay otras experiencias educativas

Primer momento: A principios del siglo XX los gobiernos liberales dictaron los primeros decretos en favor de la educación indígena donde se considera premiar a quienes realizan actividades de alfabetización (Archivo del Congreso Nacional, Anuario Legislativo de 1907 p.105); en 1909 se crea la primera

* Egresado de la Carrera de Historia de la Universidad Mayor de San Andrés.

Escuela Normal para maestros en la ciudad de Sucre; también en la misma época se contrata a la misión belga de 1903 presidida por George Rouma y en 1907 se crea una Normal para los indios en Umala. Sin duda fueron avances significativos para esa época, aunque muchos de ellos no se cumplieron en la práctica.

Segundo momento: La promulgación del Código de la Educación Boliviana de 1955 por el gobierno del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR). En sus partes más preponderantes afirmaba que la educación es la más alta función del Estado. Debía ser, además, gratuita, obligatoria, única, democrática, revolucionaria, antiimperialista y antifeudal. El fin de esta propuesta educativa era formar integralmente al nuevo hombre boliviano para que sea democrático, solidario y que los indígenas y los artesanos sean incorporados a la vida nacional (Ministerio de Educación y Bellas Artes: Código de la Educación Boliviana, 1956) A partir de este momento se masifica la educación y se crean escuelas a lo largo y lo ancho del país, la educación es accesible casi para todos aunque con baja calidad para los indígenas.

Tercer momento: El momento más reciente de la educación oficial se inicia con la ley 1565 de la Reforma Educativa promulgada en 1994, construida basándose en los siguientes ejes articuladores: la interculturalidad y la participación popular y además plantea una educación pluricultural y multilingüe. Su objetivo principal es mejorar la calidad educativa y ampliar la cobertura escolar. A través de las Juntas Escolares, la sociedad civil participa en la planificación, ejecución y controla la buena marcha de la escuela fiscalizando sus recursos. El curriculum que plantea esta Reforma Educativa es flexible, abierto, intercultural y constructivista, de acuerdo a las necesidades básicas de aprendizaje de los educandos. Responde a la declaración mundial del Jomtien (Tailandia 1990), es decir, "Educación para todos", ratificada en la conferencia mundial sobre la educación para todos de Dakar, Senegal el año 2000 (Ministerio de Educación: Diseño Curricular para el Nivel de Educación Primaria, Reforma Educativa 2003). El programa de la Reforma Educativa que se esta implementando es el resultado de experiencias, investigaciones y propuestas pedagógicas, lingüísticas, culturales, sociológicas y políticas, realizadas por diversas instituciones, entre ellas podemos mencionar a las Escuelas de Cristo.

Estos son los tres momentos oficiales que marcaron la historia de la educación boliviana del siglo XX, pero hay otras experiencias educativas que no han sido tomadas en cuenta por los historiadores, pedagogos y sociólogos que escribieron sobre este aspecto y estudiaron el proceso educativo en Bolivia en general. Las experiencias no oficiales más sobresalientes fueron el Proyecto Educativo de Warisata en el departamento de La Paz y la Obra Educativa de la misión Franciscana del padre José Zampa para los hijos de mineros e indígenas en el departamento de Potosí Este último será motivo de estudio en el presente trabajo.

Llega el padre José Zampa a Potosí

En noviembre de 1894 llegó a Potosí el franciscano Fray José Antonio Zampa Renzi de nacionalidad Italiana. En Febrero de 1896 se trasladó a la misión del Gran Chaco, tierra del héroe indígena Apiayawayki Tumpa fusilado en Kuruyuki en 1892. En tierras chaqueñas hizo conocer el evangelio. El intento de las misiones franciscanas de esa región era convertir a los chiriguanos a la fe cristiana por medio del bautismo y de esta manera extirpar la idolatría. La catequización era bien vista por los hacendados ya que ellos deseaban que los misioneros amansaran a estos rebeldes guaraníes para luego convertirlos en peones.

En 1901, el padre Zampa enfermó de paludismo, por lo que vuelve a Potosí y luego viaja a Buenos Aires para curarse de su enfermedad donde permanece un par de años hasta 1903. Durante su permanencia en la capital Argentina estudia la Doctrina Social de la Iglesia junto al padre Federico Grote (Anasagasti, 1991:50) Los documentos sociales de la iglesia que había estudiado Zampa le hacen ver que los católicos deben tener una conciencia cristiana de una verdadera justicia social sin demagogia, e impulsen la construcción de una sociedad humana sin explotados ni explotadores. De esta manera lleva delante un proyecto similar al conocido como Teología de la Liberación, aunque anticipándose en el tiempo a la teología de Puebla y Medellín.

Zampa aplica la doctrina social de la iglesia en Potosí

Una vez curado de su enfermedad, el padre Zampa volvió a Potosí en 1903 y puso en práctica la Doctrina Social de la Iglesia Católica en favor de los más

necesitados. Fundó el Circulo Católico San José Obrero que estaba formado por obreros artesanos, industriales, comerciantes que profesaban la fe cristiana y católica. Los principios y programas del Circulo Católico Obrero fueron: establecer cajas de ahorro, fundar patronatos para niños y niñas, fundar escuelas y bibliotecas. El padre Zampa no predicó la lucha de clases, sino más bien anhelaba la práctica de la verdad y la libertad, que todos los hombres y mujeres tienen derechos a la libertad, justicia y trabajo.

Para contrarrestar la política anticlerical de los liberales fundó en 1907 el periódico católico "La Propaganda", que estuvo en circulación hasta 1932. Éste hizo conocer el programa del círculo católico, dio noticia de las actividades que realizaban las Escuelas de Cristo y también denunciaba los abusos que cometían los dueños de las empresas mineras. Esta obra del padre Zampa recibió apoyo y colaboración de los intelectuales potosinos José David Berrios, Carlos Medinacelli, Armando Alba, Alberto Saavedra, el peruano Arturo Peralta (Gamaliel Churata). A partir de esta unión, formaron posteriormente el grupo literario Gesta Bárbara (Rossi, 1983: 130).

Primeras Escuelas de Cristo

El nombre de Escuelas de Cristo fue adoptado por el padre Zampa para sus escuelas como un homenaje al redentor de la humanidad Nuestro Señor Jesucristo. Según el padre Rossi[1] las primeras escuelas se formaron en los barrios más pobres de la ciudad de Potosí: el barrio de San Pedro y de San Juan en las proximidades de la estación de ferrocarriles. El padre Zampa caminaba por las calles de la ciudad buscando niñas y niños para que éstos puedan asistir a la escuela.

Al fundar las primeras escuelas el padre Zampa interpretó el nuevo enfoque de la doctrina social de la iglesia en beneficio de los desposeídos, de aquellos carentes de propiedades y víctimas del analfabetismo; situación en la que en general se encontraban los obreros, artesanos e indígenas. El analfabetismo y la

[1] El padre Giuseppe Rossi fue un sacerdote franciscano afincado en Potosí.

pobreza eran la causas de la explotación del hombre, de ahí que asumió un gran compromiso -consigo mismo y con la sociedad- de fundar escuelas y difundir la verdad y la justicia. Este sacerdote franciscano decía: "Estoy plenamente convencido que el enemigo principal, sino único, de los factores del progreso, libertad, civilización y bienestar de la humanidad ciencia, trabajo y religión aquí reunidos, es la ignorancia si, la ignorancia... " (Rossi, 1983:148).

En 1913 Zampa fue expulsado del país por el presidente Montes por haber pedido en su discurso la igualdad, justicia y bienestar en favor de los pobres (Anasagasti, 1991:29) Regresó de su destierro en 1917. Esta vez se dedicó totalmente a la educación, ampliando este servicio a las comunidades indígenas de Manquiri Ticoya, Patipati y Calacala para luego expandirse a otras cuatro provincias del departamento de Potosí: Linares, Frías, Quijarro y Nor Chichas.

La obra de Zampa no fue todo color de rosas. Tropezó con muchas dificultades, entre ellas, la crisi mundial de 1929 y la guerra del Chaco, situaciones que afectaron gravemente la economía de las Escuelas de Cristo. Sus recursos eran tan escasos en la época que no tenían para pagar los haberes de sus maestros ni para comprar materiales escolares y alimentación. Muchos de sus amigos y colaboradores le sugirieron cerrarlas, pero el padre respondió diciendo "Si las Escuelas de Cristo son obra de Zampa morirán, si son obra de Dios, vivirán" (Rossi, 1983: 245).

El padre Zampa murió en la ciudad de Sucre en 1935. Las Escuelas de Cristo se multiplicaron y sus sucesores han sabido conservar la obra de su fundador expandiéndose a muchas comunidades indígenas. Después de la decadencia de la Escuela Ayllu de Warisata, las Escuelas de Cristo tomaron gran prestigio en relación con la organización pedagógica, administrativa y participación de los padres de familia en la toma de decisiones. Debido a los exitosos resultados educativos de esta misión franciscana, el Estado boliviano les transfirió la administración de la Escuela Normal Rural de Caiza "D" el año 1948 hasta su reversión en 1981. Actualmente las Escuelas de Cristo administran más de 400 unidades educativas entre escuelas y colegios en el área rural diseminadas en los departamentos de Potosí, La Paz y Chuquisaca.

La obra de Fray Zampa se consolida

En 1935 terminó la Guerra del Chaco entre Bolivia y Paraguay; ese mismo año muere el padre Zampa. Luego, las Escuelas de Cristo fueron conducidas por otro franciscano, el Fray Gabriel Maria Landini, quien también estuvo activamente comprometido con la doctrina social de la iglesia católica. Ejerció el cargo de Director General de las Escuelas de Cristo desde 1935 hasta 1964 con algunas interrupciones. Durante su administración consolidó la obra de Zampa y reorganizó las escuelas creando más escuelas en las comunidades indígenas y mejorando las condiciones económicas de sus maestros. El período de dirección del padre Landini fue un régimen de transición entre las escuelas administradas por religiosos e inventadas por Zampa y la intervención del Estado con una aplicación de políticas educativas en todo el país. Al respecto Víctor Montoya señala que:

Landini ha sido hombre de transición entre una época, la de padre Zampa y la otra del país, en sus empeños de buscar causas efectivas de modernización. Tal vez sin la presencia del padre Landini, al desaparecer Zampa su gestor, la institución benemérita por muchas causas hubiera quedado arrinconada en reductos de poca o de ninguna transcendencia para el país. Felizmente no fue así porque el continuador tomo el toro por las astas y con su hábil sentido organizacional acondicionó los estudios sucesivos, primero la recuperación después la consolidación de las Escuelas de Cristo ... (Montoya, 1993:9).

Con seguridad que el padre Landini veía el proyecto de su antecesor como una obra de mayor servicio para la educación de los indígenas y marginados de la educación. La educación impartida en las Escuelas de Cristo no sólo era la de catequizar en la fe cristiana, sino que los indígenas conozcan la verdad de la justicia, también quería formar buenos ciudadanos con sentido de solidaridad y patriotismo. Con el transcurrir del tiempo, ellos mismos en sus comunidades y ranchos debían ser maestros y protagonistas de su destino, sin dejar a un lado la fe cristiana.

En Bolivia, el padre Landini seguramente tuvo contacto con Elizardo Pérez, el fundador de Escuela de Warisata ya que ambos tenían un mismo objetivo:

educar a los indígenas. Pérez estuvo mas comprometido con la región aymara; mientras Landini se quedó en la región quechua.

A partir de 1952, gracias a las gestiones realizadas por los padres franciscanos, se consigue el reconocimiento en el escalafón y en el presupuesto del Estado para todos sus maestros que trabajaban en las Escuelas de Cristo. En la actualidad las Escuelas de Cristo dependen de la Orden Franciscana en lo administrativo y en lo económico del Ministerio de Educación.

Filosofía educativa de las Escuelas de Cristo

La filosofía del padre Zampa es Cristo-céntrica (Rossi, 1983:148) porque parte de Cristo. Él quiso enfatizar que todo se mueve a partir de Cristo, ya que Él es el señor de la historia de la humanidad. Esa filosofía se mueve dentro de tres aspectos fundamentales: aspecto religioso, aspecto educacional y aspecto social.

Aspecto religioso: Gran parte de la historia de Bolivia, como de las demás naciones hispanoamericanas y de todas las del mundo cristiano, está escrita basándose en la acción evangelizadora de la Iglesia Católica. Los orígenes del catolicismo en la región andina se remontan a la invasión y conquista española del imperio de los Incas en 1532. Dominicos, Franciscanos y Mercedarios estuvieron presentes recorriendo el imperio incaico con el fin de adoctrinar y convertir a los aborígenes en cristianos.

Las Escuelas de Cristo fundadas por los franciscanos, tomaron como punto de partida la búsqueda de Dios por medio de la fe. Jesucristo hecho hombre, liberador de los oprimidos y explotados vino a anunciar las buenas nuevas del reino y murió en manos de los opresores. El está con nosotros mediante su espíritu para que nos pongamos a lado de los pobres en la tierra. El Dios es el padre y creador del universo, nos hace hermanos, iguales sin distinción de clases.

Las Escuelas de Cristo proponían practicar la doctrina que la iglesia ha practicado a través de los siglos. Se quería formar a los alumnos bajo los principios de esa doctrina, es decir, hombres y mujeres con profunda moral cristiana que

sean capaces de practicar la justicia social, la verdad, respeto a los valores humanos y comunitarios. La misión de las Escuelas de Cristo aspiraba educar buenos cristianos para que sean buenos ciudadanos, mediante una educación de calidad en las comunidades rurales desde su propia cultura para lograr su desarrollo integral y dignidad personal (Logotipo Escuelas de Cristo en documentos oficiales).

Aspecto educacional: La institución debe crear escuelas para los niños y niñas indígenas pobres para que tengan los mismos derechos que los hijos de los ricos. Las primeras escuelas se crearon cerca de las bocaminas del cerro Rico de Potosí; esto se hizo como denuncia y para promover que los hijos de los mineros también tienen derecho a la educación. Se crearon escuelas en los alrededores de las haciendas para hacer notar que los hijos de los indígenas deben aprender a leer y escribir al igual que los hijos de los patrones.

La educación impartida por las Escuelas de Cristo debía ser creativa, transformadora, solidaria, comunitaria, servicial y práctica. Estas deben albergar estudiantes hijos de indígenas y obreros, que con la buena formación llegarán a ser personas de bien. Por este medio se formarían ciudadanos preparados para intentar cambiar la situación de marginalidad y explotación. Estas escuelas apuntan a tener un educador y no un instructor. El educador debe ser aquél que acompañe, guíe, coopere a los alumnos, también que ayude a descubrir el origen de las cosas y a explicar el porqué. Por todo ello se exige que tenga ciencia educativa, con esa ciencia el alumno debería llegar a la verdad y la verdad para el padre Zampa era Jesucristo en que se apoyó y depositó su confianza.

Aspecto social: El padre Zampa no sólo se dedicó a la educación de niños y niñas, sino vio que el problema de la educación era una consecuencia de una sociedad claramente diferenciada por una clase rica con acceso a la educación y otra clase pobre sin esa posibilidad; por lo tanto, era necesaria una transformación de la sociedad para que desaparezca esa diferencia (*Escuelas de Cristo 80 años de labor educativa*. En: PRESENCIA, 15 de diciembre de 1987).

Las Escuelas de Cristo toman en cuenta a la familia como núcleo base de la sociedad. Sino hay familias bien constituidas, tampoco habrá buenos hombres en la sociedad. El hombre vive en la sociedad, por lo tanto esta sociedad debe ser una sola, sin clases sociales. El mundo es la patria común de todos, nadie tiene derechos a adueñarse de las riquezas de lo que tiene en sus entrañas.

Para las Escuelas de Cristo la historia es muy importante porque de ella se puede sacar lecciones valederas. Reconoce que la historia hasta ese momento había sido ha sido escrita por los vencedores, en cambio era necesario escribir la historia de los vencidos. Con estas primeras escuelas se comenzaba a escribir la historia de los sin historia.

Bibliografía

ANASAGASTI, Pedro de
1991 *José Zampa. Pionero Social Cristiano en Bolivia* . La Paz: Don Bosco.

BARNADAS, Josep
1976 *La iglesia católica en Bolivia*. La Paz: Juventud.

Escuelas de Cristo
1982 *Revista Sociocultural de las escuelas de Cristo* BODAS DIAMANTE - Potosí 1982.

LÓPEZ MÉNDEZ, Felipe
1965 *Compendio de la historia eclesiástica de Bolivia*. La Paz: El Progreso.

MALDONADO VILLAGRÁN, David
1991 *Resumen histórico 500 años de evangelización de Bolivia*. La Paz.: Juventud.

MIRANDA MARTÍNEZ, Juan
s/f *Filosofía Educativa de las Escuelas de Cristo*. Inédito.

MONTOYA, Víctor
1993 *Gabriel María Landini: Paladín de la Educación campesina en Bolivia*. La Paz: Don Bosco.

ROSSI GIUSEPPE
1983 *Fray Zampa su obra* La Paz: Don Bosco.
SUÁREZ ARNEZ, Faustino
1967 *Historia de la Educación Boliviana*
SOTO MAYOR, Gabriela
1999 Escuelas hasta en los rincones del país pero con mala calidad en la educación. Periódico PRESENCIA. La Paz, 8 de agosto de 1999.

Historia Nº 29
Revista de la Carrera de Historia
© 2005

MISIONEROS CANADIENSES EN WAT'AXATA(HUATAJATA)
NÚCLEO ESCOLAR INDÍGENA "ANTONIO CHIRIOTTO" 1900-1930[1]

Julio Huañapaco Cahuaya*

Hacia finales del siglo XIX y principios del XX, Wat'axata (Huatajata) era un población céntrica de la región que albergaba la resto de las comunidades aledañas desde Warina (Huarina) a T'ixina (Tikina=Tiquina). Esta condición de convergencia social determinaba a Wat'axata como la más antigua población lacustre del Titiqaqa con abundantes moradores y centros de explotación organizados en haciendas.

Visión de los Misioneros Sobre la Realidad Indígena

Para los misioneros canadienses venidos a Bolivia, la población originaria (aymaras y qhischwas) les parecía otro mundo, o un algo extraño por sus costumbres y circunstancias en que se encontraban. Su realidad provocó a Archibald B. Reekie y al resto de los misioneros canadienses una doble visión respecto a los originarios aymaras y qhischwas: la primera, de carácter prejuicioso y cuestionante por el cual sentían en su interior odio y hastío; y, la segunda, de

* Licenciado en Historia en la Carrera de Historia de la UMSA, 2003.

[1] El presente artículo es una versión elaborada a partir de un capítulo de la tesis *Primer Núcleo Escolar Indígena "AntonioChiriotto" en Huatajata (Bolivia). Pionero de la educación y modelo de trasformación social en la región lacustre del Titiqaqa. 1900-1930.* Presentada en la Carrera de Historia de la UMSA el 2003.

carácter humanitario, benevolente, carismático y sensible, seguramente por su alto espíritu religioso y su condición de extranjero.

Llega Reekie en su primer ingreso a Bolivia por el Perú al puerto de Ch'ililaya (antiguo puerto boliviano en el lago Titiqaqa hoy llamado Puerto Pérez) y, luego en el segundo, por vía Chile por Oruro. Entonces observó la realidad social indígena clasificando de "repulsivos en apariencia, andrajosos y sucios". Además en una de sus observaciones Reekie decía lo siguiente.

> "Naturalmente no son amables, pero tienen almas que son preciosas, y si ellos conocieran a Jesucristo, un día podrían brillar como joyas preciosas en el reino de nuestro Padre. La ciudad tal vez tiene un mil habitantes. He visto solamente una iglesia, y tal vez dos sacerdotes. Esos pobres indios tienen religión, pero no tiene a Cristo y están perdidos".[2]

Por otro lado, existió también un sentimiento humanitario hacia los indígenas explotados mostrando odio a los explotadores criollos de procedencia europea. Así, la pobreza de la gente en Ch'ililaya llamó la atención expresándose Reekie en los siguientes términos:

> "Algunos de ellos tratan al pobre indígena como si fuera un perro, si no obedece al instante, ser golpeado con palo[...J. Vi un indígena que recibía un paquete de las manos de uno de esos oficiales importantes y mientras recibía se quitó el sombrero y se arrodilló ante este señor de la creación. El gran hombre aceptó el homenaje, pero sentí más respeto por el indio que por el otro."[3]

Las observaciones vertidas por el mismo Reekie se parecían a la de sus similares llegados posteriormente, dando a entender, que los originarios eran distintos por obligación y muy sanos en su manera de pensar, sentir y actuar,

2 Arturo Nacho *Un siglo de Evangelización , 100 años de la obra bautista en Bolivia* Cochabamba, 1998, p. 13

3 Ibid.

aunque la labor de Reekie no era criticar ni menospreciar la cultura indígena. Sin embargo, según sus apreciaciones se puede notar en él ciertos criterios discriminatorios y racistas.

Ubicación del Centro de Acción y Area de Influencia

La Sociedad Cristiana de Educación Peniel Hall, institución norteamericana, cumpliendo con lo establecido por su fundador Antonio Chiriotto en su testamento de 24 de julio de 1911[4], buscó una estrategia social y religiosa la zona altiplánica más poblada, sufrida y productiva y con fácil comunicación. En este sentido, una comisión de la Sociedad a cargo tendió su visión y preferencia a la región lacustre del Titiqaqa saliendo en una primera exploración de inspección[5].

La primera experiencia consistió en un viaje a lomo de bestia soportando la frigidez de la región. Recorrió casi toda la región del lagoTiticaca, con excepción de las islas (Wafas) y una parte del sur, cerca del río Desaguadero; es decir, la Provincia de Umasuyus y parte de Ingavi llegando a las siguientes localidades: Watalla (Batallas), Ch'ililaya (Puerto Pérez), Warina (Huarina), Wat'axata (Huatajata), Chhuwa (Chua), Qumpi (Compi), Janq'u-amaya (Jancoamaya), Tixina (Tiquina), Kupakawana (Copacabana). Por otro lado, a su retorno pasaron por Wafa (Santiago de Huata), Jachakachi (Achacachi), Janq'uraymi (Ancoraimes), Karawuku (Carabuco), Isqüma (Escoma), y Puerto Acosta. Por el sur llegaron hasta Tiwanaku, Waqi(Guaqui) y Taraqu.

4 Antonio Chiriotto Valinotta, fue un misionero evangélico nacido en Turín (Italia) y nacionalizado norteamericano, país donde residió muchos años. Sus padres Tomasso Chiriotto y Domenica Valinota, italianos, tuvieron cuatro hijos: Antonio, Pablo y Domenico y Agnes Chiriotto.
En 1880, junto a su hermano, emigró a Argentina pero solo estuvo allí 6 meses. Posteriormente, se trasladó a Los Angeles (California) permaneciendo allí hasta sus 75 años de edad. Se casó con Luisa Yesse, no tuvo hijos y quedó viudo muy joven. Fue un espíritu religioso que demostró una conducta intachable. Se sabe muy poco de su formación intelectual. Como molinero amasó una considerable fortuna.
En 1906 dejó el país del norte para iniciar obra evangélica en Buenos Aires. Encontrando allí obstáculos, se trasladó a Bolivia con 80 años soportando un largo viaje por mar y a lomo de bestia. Llegó a la ciudad de La Paz en 1911 con la salud muy deteriorada. En sus últimos días decidió dejar su bienes en favor de la educación de los menos atendidos. Fundó una Sociedad de Educación y Propaganda Cristiana con el denominativo de *Peniel Hall* a la cabeza de un trío de misioneros evangélicos. A los 4 meses de su llegada a La Paz murió el 4 de noviembre de 1911 en la cuidad de La Paz.

5 Arturo Nacho L. *Un siglo de Evangelización, 100 años de la obra bautista en Bolivia* Cochabamba, 1998, p. 17

En la primera inspección de 1912 se dieron cuenta de la abundancia de haciendas y comunidades indígenas sometidos al trabajo forzado en el interior y exterior de las fincas, donde los aymaras en calidad de esclavos y animales de carga estaban al servicio de los curas, políticos y hacendados. Estos centros eran convertidos en los verdaderos núcleos sociales que concentraban abundante mano de obra disponible a excepción de contadas comunidades libres. Además, éstos centros de explotación agrícola estaban acompañados de capilla religiosa y cementerio para satisfacer las necesidades espirituales.

En los pequeños pueblos destacaba la presencia de una iglesia católica ubicada en la parte principal de la plaza, lo mismo que una o dos escuelas para los hijos de los vecinos que adornaban el pueblo. Las calles angostas y cortas estaban ocupadas por las casas de los vecinos que también eran autoridades como: corregidores, sub-prefectos, jueces, hacendados y demás personas que administraban la justicia manteniendo respeto y humildad con una marcada desigualdad social injusta.

La realidad social caracterizada por la rigidez de las autoridades y hacendados le pareció a la comisión algo muy difícil, pero no imposible, intervenir en la dinámica social del lugar debido al monopolio de la religión católica y al sistema de vida arbitrario y con signos de corrupción. Las autoridades, sobornables, no permitían la práctica del protestantismo y mucho menos la creación de escuelas para los indígenas, aún cuando la Constitución ya había sido modificada en su artículo referente a la religión. Esta injusta situación social, se iba haciendo cada vez más chocante a los principios ideológicos de los misioneros evangélicos, lo mismo que a la decisión de Antonio Chiriotto.

Después de consecutivas exploraciones de búsqueda, la *Sociedad Cristiana de Educación "Peniel Hall"* las ubicó en Wat'axata (Huatajata), una finca en crisis debido a que esta propiedad de Manuel Gosalvez Sanmillán[6] ubicada a las orillas del lago Titiqaqa. Este predio estaba atravesando una etapa de improductividad a consecuencia de los desastres naturales y falta de mecanización agrícola. La oportunidad a sido hábilmente captada por la comisión misionera de la *Sociedad Cristiana de Educación "Peniel Hall"* y hábilmente canalizada por la comisión misionera responsable a nombre de la *Corporación Bautista Canadiense*[7], excluyendo sin ninguna explicación justificada al original nombre de la organización creada por Antonio Chiriotto, introduciendo en su reemplazo a la *Corporación Bautista Canadiense* a manera de retomar los iniciales principios de la Misión Canadiense.

Este brusco cambio de nombre después de la muerte de Chiriotto, hace pensar que entre los misioneros evangélicos canadienses existieron intereses ocultos como la primacía de la nacionalidad canadiense, sobre el italiano, estadounidense y latinoamericano. Aunque se mantuvieron los principios ideológicos de Chiriotto como la "educación y propaganda cristiana", no se la tomó en cuenta la *Sociedad "Peniel Hall"* como una organización sugerida por el misionero italiano Antonio Chiriotto.

Adjudicación de la Hacienda de Wat'axata (Huatajata)

Según la documentación encontrada en los archivos de la ex-hacienda de Wat'axata (Huatajata) (AIBH)[9] la finca del señor Manuel Gosálvez Sanmillán ubicada en la localidad del mismo nombre, fue comprada con los recursos económicos de Antonio Chiriotto por la *"Corporación Bautista Canadiense* dependiente de la *Canadian Baptist Mission"* a la cabeza del Dr. Baker[9] mediante la escritura pública número 167, el 28 de febrero de 1913, con 48 colonos, 275 peones[10] y con una extensión superficial de 20 hectáreas, 23 áreas y 62 centiáreas[11]

A partir de entonces (1913), el rumbo de la finca de Wat'axata (Huatajata) fue reorientado, redefiniendo sus objetivos e introducido modalidades nuevas de trabajo agropecuario (parcial tecnificación) que no las tenían antes. A partir

6 Testimonio 176/72 Escritura de Aclaración de Derechos y Acciones que otorga Matilde Frindlay en favor de la *Unión Bautista Boliviana*, Oruro, 18 de agosto de 1972. fs.2

7 Idem. En las vísperas de la compra de la hacienda Wat´axata se produjo un cambio de nombre de la Sociedad Cristiana de Educación *Peniel Hall* a *Corporación Bautista Canadiense.*

8 AIBH - Archivo de la Iglesia Bautista Huatajata, ubicado en la localidad del mismo nombre.

9 El Dr. Baker era uno de los miembros de la Comisión de la Corporación Bautista Canadiense Comisión de la Conferencia de Misioneros Bautistas de Bolivia (comp.)

10 Fernando Choque *Breve historia de Huatajata* Mimeógrafo n/d. Inédita. Citada por A. Nacho Ob.cit. p. 27.

11 Testimonio 176/72 fs. 2. Ver nota 6.

de entonces, se iba reduciendo el trato infrahumano, porque la administración de la hacienda ya estaba bajo la responsabilidad de los misioneros bautistas canadienses. Así por ejemplo, se disminuyeron notablemente los castigos físicos y los tratos excesivos aunque las modalidades de trabajo cotidiano seguían su curso normal debido a que los mayordomos aún arrastraban las viejas costumbres coloniales.

Resistencia Indígena

El advenimiento de otros extraños hombres de tez blanca como los nuevos dueños de la hacienda de Wat´axata, había caído mal entre los colonos indígenas causando en ellos pánico, temor, preocupación, molestia, susceptibilidad, cuestionamiento, fuga y una serie de movimientos de resistencia, porque los colonos, que eran indígenas libres de Wat´axata estaban aburridos y atemorizados por la gente extraña y cansados con el sistema de trabajo reinantes de la época[12]. Así por ejemplo, algunos colonos de la hacienda renunciaron a su condición de tal para refugiarse en comunidades libres.

En tales circunstancias, la cotidianidad indígena estaba caracterizada por el trabajo forzado desde las imposiciones del mayordomo hasta las arbitrariedades del patrón, porque los colonos estaban sometidos a la completa obediencia, humildad, sumisión y justicia señorial del hacendado, vinculado en la fuerte estructura administrativa basada en el clientelismo burocrático y protección de las autoridades políticas y judiciales tanto de la provincia como del departamento.[13]

Estas tristes experiencias habían motivado entre los colonos de la hacienda, y aún entre comunarios libres de Taxara Achakachi, Taxara Warina-Suwañaka y Chhïlaya emprender una tenaz resistencia a la llegada de los nuevos (gringos) dueños de la hacienda, pensando que las obligaciones se multiplicarían con ellos. No obstante, que los nuevos dueños de la hacienda, al cabo de algunos años gozaron de las mismas influencias, apoyos y privilegios al igual que los

[12] Versión del señor Ignacio Gutiérrez Quispe. Ex colono de la hacienda Wat´axata. (Entrevista del 15 de abril de 2000)

[13] Versión de Alejandro Gutiérrez. Ex colono de la hacienda Wat´axata. (Entrevista del 22 de mayo de 2000)

gamonales, anteriores.[14] Lo que quiere decir, que las demandas indígenas no merecían atención adecuada o no tenían eco en el contexto judicial.

Esta situación de rebeldía fue oportunamente neutralizada por los misioneros con propuestas concretas como el servicio de la educación, la salud, la evangelización y la mecanización agrícola. Además, asumiendo el papel de hombres benevolentes y carismáticos propusieron estar al servicio de los oprimidos. Para ello, sin dejar escapar las buenas oportunidades, demostraron su religiosidad sustituyendo parcialmente el castigo físico, introduciendo en su lugar el trabajo remunerado --primero en especie luego en dinero-- aunque el mayordomo de la hacienda continuaba con sus tradicionales y habituales costumbres[15] que iban desde los castigos físicos hasta imposiciones arbitrarias; todo con el afán de conseguir a su favor algunos beneficios sin que sepan los nuevos dueños de la hacienda.

Propuesta Misionera

Ante la actitud indígena, los misioneros caracterizados por la fe cristiana propusieron nuevas oportunidades de cambio social orientado hacia el desarrollo y liberación. Estas propuestas estaban expresadas en la educación, la evangelización, la salud y la modernización agrícola.

--*Educación:* En cumplimiento al testamento de Antonio Chiriotto, los misioneros propusieron crear una escuela para la educación de los niños y niñas indígenas.

-- *Evangelización*: Conforme a la decisión documentada por Antonio Chiriotto, propusieron enseñar el mensaje cristiano respetando el culto local. Además, la construcción una iglesia para las reuniones religiosas.

-- *Salud*: Era una propuesta particular de los misioneros canadienses, que en el contexto específico de sus actividades, era solo de carácter complementario. Este servicio estaba orientado a brindar sólo un apoyo a la salud mediante los

[15] Versión de Dn. Juan Catari Loza. Ex colono de la hacienda Wat´axata. (Entrevista del 15 de abril de 2000)

primeros auxilios de enfermería para la población local. Sin embargo, hacia tercera década del siglo XX, ya tenían una infraestructura estable con una clínica donde se practicaban desde las sencillas curaciones hasta las operaciones de alto riesgo, sin contar todavía con médicos especializados, pero, con resultados positivos y eficaces.

-- *Modernización agrícola*: Era otra de las propuestas misioneras orientadas a alivianar el recargado trabajo físico de los colonos con la introducción de la maquinaria agrícola e insumos. Por ejemplo, la introducción de un tractor, la semilla mejorada, el uso de fertilizantes e insecticidas y el servicio de un agrónomo, todas soluciones de vanguardia para los años ´30. De hecho, la producción agrícola había mejorado ostensiblemente con relación a períodos anteriores. Estas propuestas misioneras junto a la actitud cristiana, llenó de expectativa a los indígenas colonos y libres de la región calmando, de alguna manera, la movilizada situación de los indígenas, aunque todavía se notaban algunos brotes de la rebeldía indígena por cuanto mantenían latente el odio y la desconfianza a los hombres de tez blanca.[16]

En todo sentido, el asentamiento de la *Misión Bautista Canadiense* en Wat'axata, ha sido muy cuestionado y difícil porque la actitud de los extraños siempre les había pagado mal que por el bien[17], es decir, que el odio hacia los blancos por sus actos arbitrarios no se borraban de la mentalidad indígena, motivo por el que los misioneros tuvieron serias dificultades en lograr su asentamiento en Wat'axata.

Creación del *Núcleo Escolar Indígena "Antonio Chiriotto"*.

Hablar sobre la creación del *Núcleo Escolar Indígena "Antonio Chiriotto"* es hablar de algo insólito, porque nadie creyó en él, como tampoco hubo intención de hacerlo en estas primeras décadas del siglo XX. Se dice que esa forma experimental de educación, sobre todo en el contexto educativo indígena se experimentó por primera vez esta modalidad educativa de características nucleares, vale decir, una escuela madre con sus escuelas seccionales. Sin embar-

[16] Versión de Dn. Dámaso Chura (Entrevista del 5 de junio de 2000)

[17] Versión de Dn. Andrés Gutiérrez Catari . Ex colono de la hacienda Wat´axata y miembro activo de la misma comunidad (Entrevista del 10 de junio de 2000)

go, la escuela para los indígenas de Wat'axata (Huatajata) y sus alrededores, parece haber caído del cielo como una bendición de Dios. Así se la puede interpretar!. La idea original de Antonio Chiriotto pasó, de sueño utópico a una cosa material, llevada a la práctica por los misioneros de la *Canadian Baptist Mission* en Bolivia, con quienes Chiriotto había compartido sus últimos días estableciendo acuerdos para llevar adelante su proyecto después de su muerte con sus mismos recursos económicos.

El proyecto de Antonio Chiriotto se iba plasmado en la realidad con absoluta facilidad y transparencia a través de los misioneros canadienses en un período de gran rigidez socio-política del Estado boliviano, sin que haya tenido en el proceso de su fundación mayores obstáculos de parte del Estado, porque la Misión ejercía sus actividades con total autonomía.

Así, un día inolvidable del año 1914. fue creada la *Escuela Indígena Evangélica "Antonio Chiriotto"* en los predios de la hacienda "Guatajata"[18] en cumplimiento de la decisión documentada en el testamento de este santo e ilustre hombre de 80 años[19]. Escuela que oportunamente, con los misioneros canadienses se llamará *Núcleo Escolar Indígena "Antonio Chiriotto"* para dar cobertura educativa al resto de las comunidades de la región. Inicialmente la admiración de la escuela estaba supeditada a la dependencia del sobreviviente organismo *Sociedad "Peniel Hall"* en una propiedad de *"Corporaci¢n Bautista Canadiense*[20]*, ambos dependientes de la Misión Bautista Canadiense"*, (Canadian Baptist Mission).Para su legalidad, los misioneros gestionaron inmediatamente ante el gobierno una autorización para el funcionamiento de dicha escuela indígena, con una respuesta positiva el 8 de octubre del mismo año durante la presidencia del Dr. Ismael Montes. Esta *"autorización garantizaba el funcionamiento de la primera escuela indígena en Bolivia"*.

Lo acontecido da a entender que la idea de Antonio Chiriotto sobrevivía con la *Sociedad "Peniel Hall"* aunque teóricamente. Pero, en realidad el dueño de la hacienda y todas sus dependencias era la *"Corporación Bautista Canadien-*

[18] Los misioneros , al no poder pronunciar Wat´axata, lo hicieron a su manera pronunciando y escribiento "Guatajata" , entrecomillado, con una hoja de violeta verde a ambos lados de ese término.

[19] Arturo Nacho ob.cit. p. 28

[20] *Testimonio 175/72 del 18 de agosto de 1972, fs. 2*

se", según los documentos encontrados en los archivos de la ex-hacienda de Wat'axata (Huatajata) (AIBH.).

Sin embargo, la escuela con la autorización del gobierno de Montes había adquirido en corto tiempo las características de un núcleo escolar (1920) creando filiales (escuelas seccionales) a su dependencia en varias comunidades aledañas como respuestas de la positiva labor de la escuela madre y la demanda de los indígenas de la región.

Este fenómeno socio-educativo ocurrido en Wat'axata, pareciera un modelo en el que se haya inspirado el equipo técnico del gobierno del entonces, para la posterior formulación del Decreto Supremo del 16 de julio de 1936 establecido tardíamente en el Estatuto orgánico de Educación Indígena! y Campesina, donde el capítulo IV, del Art. 16 del dicho Estatuto Orgánico definía al núcleo indigenal como una *Escuela matriz y sus filiales*[21]

Ante esta tardía reglamentación del Estado respecto a los núcleos escolares indígenas, John S. Henrrik[22] Presidente de la *Sociedad "Peniel Hall"* y representante de los comunarios de la hacienda de Wat'axata (Huatajata) inició un trámite en el año 1938. Después de 23 años de labor ininterrumpida como escuela madre al servicio de los niños/as indígenas de Wat'axata (Huatajata) y sus alrededores, solicitando por segunda vez a las instancias del gobierno la autorización para la legalidad del *Núcleo Escolar Indígena "Antonio Chiriotto"*. conforme al último Decreto Supremo del 16 de julio de 1936[23] pese a que la misión canadiense había tenido la correspondiente autorización del gobierno para su funcionamiento como escuela.

La tramitación tomó un rumbo legal, desde la solicitud presentada al señor Ministro de Educación y Asuntos Indígenas de Bolivia (30 de septiembre de

[21] *Roberto Choque C. "Educación Indigenal Boliviana. Proceso educativo indígena-rural" Estudios Bolivianos* n. 2 (La Paz, 1996), pp. .p. 152.

[22] Testimonio de algunas piezas de la solicitud para el funcionamiento de la *Escuela Indígena Evangélica "Antonio Chiriotto"* a solicitud de Jolin S. Uenrrick en la hacienda Huatajata del Cantón Warina, Provincia Omasuyus del Departamento de La Paz. 20 de septiembre de 1938 (Testimonio franqueado en 31 de diciembre de 1959)

[23] Roberto Choque C. "Educación Indigenal Boliviana. Proceso educativo indígena-rural" *Estudios Bolivianos* n. 2 (La Paz, 1996), pp. .p. 152

1938), pasando por la Inspectoría General de Educación Indígena y Campesina con todos los informes favorables. La solicitud terminó con la Resolución Suprema No 4724, aprobada por la Dirección General de Educación Indigenal y Campesina con visto bueno del presidente Germán Busch Becerra, el ministro de educación B. Navajas Trigo y el oficial mayor de Educación José Montero J., del 11 de octubre de 1938[24]

Determinación que autorizaba su legalidad como *Núcleo Escolar Indígena Evangélica "Antonio Chiriotto"* constituido bajo las disposiciones legales del Estatuto Orgánico de Educación Indigenal y Campesina establecido a cuenta propia de los propietarios de la escuela: *Corporación Bautista Canadiense* y la *Sociedad Cristiana de Educación "Peniel Hall"*[25].

Ei funcionamiento de la escuela, en sus primeros años había generado entre los indígenas dos situaciones muy distintas: primero, reacción negativa porque se pensaba que la escuela iba a ser otro tipo de hacienda de peores condiciones de trabajo, por el cual, muchos de los colonos de Wat'axata habían renunciado por completo a la hacienda buscando refugio en las comunidades libres en calidad de forasteros. Esto significa también, haber renunciado a su condición de pongos colonos como: jilaqatas, alcaldes, kamanis, punkus, mifamis, p'aynas, awatiris, mink'as, islirus, alliris, apiris, k'umuntas, wanuris, iluris y otros. Segundo, adpecto positivo porque por rumores se sabía que la escuela iba a ser un centro de enseñanza y aprendizaje. Pero, aún los colonos desconfiaban de tal situación[26].

Años después, la escuela había dado los primeros resultados en el campo de la educación formando alumnos/as de primeras letras, al mismo tiempo suprimiendo gradualmente el castigo físico a los colonos en el trabajo forzado de la hacienda.[27] En estas circunstancias, los trabajos obligatorios en el interior de la hacienda continuaban sin mayores alteraciones bajo la mirada vigilante del mayordomo. Esta benevolente situación, generaba gran expectativa entre los indígenas de la región pidiendo a los misioneros de la hacienda de Wat'axata

[24] Testimonio del 30 de septiembre de 1938 fs. 1 a 6. (Testimonio franqueado el 31 de diciembre de 1959)

[25] *Idem.*

[26] *Versión de Lastenio Sucujavo Troche (Entrevista de 15 de abril de 2000)*

[27] *Idem*

(Huatajata), la ampliación de este servicio educativo para el resto de las comunidades de la región lacustre del Titiqaqa.

El pedido significaba para los misioneros evangélicos tener una completa aceptación y consolidación de su asentamiento a partir de Wat'axata en toda la región circundante a ella y convertir a la Escuela "Antonio Chiriotto" en una escuela madre (núcleo) con hijos (escuelas seccionales) en las comunidades aledañas (1918-1920)[28]

La ampliación de la escuela en seccionales se justificaba: primero, por la distancia que separaba entre la escuela y las comunidades, por el cual los alumnos/as tenían que recorrer varios kilómetros a pie; segundo, por evitar la migración hacia Wat'axata dejando parcialmente a sus comunidades y paralelamente neutralizar a la oposición de los hacendados[29]

Así, la *Escuela "Antonio Chiriotto"*, adquirió la categoría de primer núcleo escolar indígena en Wat'axata-Bolivia (1920), surgido en el contexto de las necesidades propias de la misma sociedad indígena de la región. En realidad, para los misioneros ha sido una oportunidad favorable para poder ampliar sus servicios, aunque les demandaba otra inversión para el mantenimiento de estas escuelas seccionales, pero era necesario[30]

En tales circunstancias, fueron creadas simultáneamente nuevas unidades educativas (escuelas seccionales) entre las poblaciones de Warina y Tixina(Tiquina) bajo la administración del *Núcleo Escolar "Antonio Chiriotto"*.

El *Núcleo Escolar Indígena "Antonio Chiriotto"* en su primera década de funcionamiento en favor de la sociedad indígena que requería su incorporación a la vida nacional, adquirió gran fama y prestigio en el contexto de la sociedad boliviana. As¡, el Estado reconoció a través del Centro de Propaganda y Defensa Nacional de la Prefectura del Departamento de La Paz homenajeando mediante una distinción a "dos años de funcionamiento, labor, constancia y bien de la Escuela Evangélica que fue fundada en 1914 en la comunidad de Huatajata

[28] Versión de don Ignacio Gutiérrez Quispe (entrevista de 15 de abril de 2000)

[29] Idem.

[30] Idem

del cantón Huarina de la Provincia Omasuyus de este Departamento, le ha conferido un Diploma de Honor [...]" como primer premio en su concurso[31]

Asimismo, el Ministro de Asuntos Campesinos a través de la Dirección General de Educación Rural ha reconocido a la escuela Chiriotto como Núcleo Escolar Indígena dependiente de la Misión Bautista Canadiense, certificando al mismo tiempo, por sus años de funcionamiento a partir de 1914 autorizado oportunamente por el gobierno de entonces, posteriormente ratificado con la Resolución Suprema No. 4728 fechado el 26 de octubre de 1938 y paralelamente haber cumplido con el artículo 168 del Código de la Educación.[32]

Fin de las Escuelas Ambulantes en Wat'axata y su Incursión al *Núcleo Escolar Indígena "Antonio Chiriotto"*.

En la primera década del siglo XX (1900-1915), la comunidad de Wat'axata (Huatajata) y sus alrededores gozaban de pequeños brotes de escuelas ambulantes ubicadas en las propiedades donadas por los indígenas considerados como los originarios de las distintas comunidades. Así, se tenía escuelas de este tipo, en las comunidades de: Sank'ajawira, Chhilaya, Wat'axata, Taxara Suwañaka, Taxara Achacachi, Taxra Warina, Sunq'achi, y Chanquili[33], aunque hubieron paralelamente escuelas fijas en algunas comunidades de la región con exclusividad para los indígenas. Así por ejemplo, una escuela en al comunidad de Qutaquta en la jurisdicción de Warina encabezado por el indígena Melchor Yujra (1902), otra en Wata (Santiago de Huata)en 1911[34]

Estas escuelas ambulantes eran administradas y mantenidas por los mismos comunitarios a la cabeza de los "Jilaqatas" de cada comunidad con los recursos humanos (alumnos) y económicos (pago al maestro) propios de las comunidades. Las actividades educativas se hacían habituales cada dos semanas y a vé-

[31] Correspondencia prefectural n.5444-36 dirigido al Sr. Hillyer, presidente de la Misión Evangélica. La Paz, 29 de octubre de 1936.

[32] Ministro de Asuntos Campesinos. Dirección General de Educación Rural. Certifica a la *Escuela Antonio Chiriotto* como núcleo (Correspondencia firmada por Ricardo Rodríguez. Dirección General de Educación Rural. La Paz, 22 de noviembre de 1966).

[33] Versión de Lastenio Sucujayo Troche (Entrevista de 15 de abril de 2000)

[34] Raúl Calderón J. "Paradojas de la modernización. Escuelas provinciales y escuelas comunales en el Altiplano de La Paz (1899-1911) *Estudios Bolivianos* n. 2 (La Paz 1996) p. 118-123

ces cada 15 días sólo en las tardes y noches alternando la labor educativa d... do a que los maestros venían desde la ciudad y centros urbanos más próximos para ir circulando a pie entre las escuelas mencionadas[35].

Los mecanismos pedagógicos de estas escuelas estaban centrados en la alfabetización en castellano(saber leer y escribir), las cuatro operaciones fundamentales y la doctrina cristiana incluido el idioma español[36] Como se ve, la actividad educativa de las escuelas ambulantes no tenían una continuidad pedagógica regular, debido a la negligencia del gobierno y represión de los hacendados, aunque la sociedad indígena tenía los máximos deseos de contar con una escuela fija y con actividad pedagógica constante. Sin embargo, la política educativa de entonces no era favorable debido a que la Reforma Educativa Introducida por los Liberales simplemente respondía a la preparación superficial de los indígenas (educación elemental) para incrementar la producción a favor del Estado y, a través de ella, lograr el progreso a manera de dar una respuesta a los países industrializados[37].

Ante esta situación, la oportuna creación y funcionamiento de la *Escuela "Antonio Chiriotto"* impidió el desarrollo discontinuo de estas escuelas ambulantes causando su desaparición simultánea, porque los alumnos/as se sentían atraídos por la regularidad de la *Escuela "Antonio Chiriotto"*, aunque inicialmente sentían desconfianza y temor a los extraños (misioneros). Pero, los resultados tan oportunos y positivos de ese proyecto se constituyó en la convocatoria simultánea para todos los niños/as de la región, aún en completa oposición de los gamonales de la región que quería apagar esta iniciativa de los misioneros. En estas circunstancias, algunos colonos padres de familia de otras haciendas cercanas a Wat'axata se veían recargados con los trabajos de la hacienda, otros castigados y amenazados nada más que por mandar a sus hijos/as a la escuela[38]

Hacia 1919 y 1920, como consecuencia de los cambios políticos suscitados en le país (caída de los Liberales ante los republicanos), las escuelas ambulan-

[35] Versión de Lastenio Sucujayo Troche (Entrevista de 15 de abril de 2000)

[36] Idem.

[37] Raúl Calderón J. "Paradojas de la modernización. Escuelas provinciales y escuelas comunales en el Altiplano de La Paz (1899-1911) *Estudios Bolivianos* n. 2 (La Paz 1996) p. 111-112

[38] Versión de don Ignacio Gutiérrez Quispe (Entrevista de 15 de abril de 2000)

tes de la región quedaron como simples ruinas abandonadas porque no había alumnos ni maestros debido a que las pocas escuelas fijas para indígenas habían absorbido simultáneamente a estas escuelas ambulantes. Este cambio educativo significaba para los comunarios (libres y colonos) y la *"Misión Bautista Canadiense"*, al dar el fin a las escuelas ambulantes de la región y su incursión de estas escuelas al *Núcleo "Antonio Chiriotto"*.[39]

Posteriormente, la infraestructura de estas escuelas ambulantes fueron convertidas en pequeños sitios de reunión (sedes sociales), hospedajes para visitas, iglesias, etc., siendo muchos de ellos destruidos y convertidos en terreno baldío o de uso común para todos.[40]

Creación de Escuelas Seccionales

Los efectos positivos de la *Escuela "Antonio Chiriotto"* y la crecida demanda de los indígenas de las comunidades aledañas a Wat'axata (Huatajata), iban perfilándose cada vez en forma ascendente provocando simultáneamente el nacimiento de nuevas escuelas seccionales dependientes del núcleo y con las mismas características pedagógicas de la escuela madre.

Hacia la finales de la segunda d,cada del siglo XX (1920), fueron creados las siguientes unidades educativas en : Qutaquta "Alicia Broker", Surixapa, Muku-muku "Grace Watterworth". Sank'ajawira, Chhiaya, Chhuwa Quqani, Llamakachi, Jaq'u-amaya y Tixina (Tikina-Tiquina) "Enrique Pestolozzi"[41].

Otras unidades educativas similares a las nuevas sucursales del *Núcleo de Wat'axata* (Huatajata), se dieron también en Jachakachi (Achacachi) y Wat'a (Santiago de Huata) con las siguientes escuelas seccionales: Phaxchani, T'ula-t'ula, Axila, Japuraya, Qüqutuni y Wilkawaya[42]

[39] Idem.

[40] Versión de don Juan Catari Loza (Entrevista de 22 de mayo de 2000) y Carmelo Huañapaco Troche (Entrevista de 16 de julio de 2000)

[41] Arturo Nacho L. *Un año de evangelización 100 años de la obra Bautista en Bolivia* Cochabamba, 1998, p. 51

[42] Ibid.

Los misioneros, fuera de establecer escuelas para los indígenas apoyaron también a los mejores alumnos con becas de estudio trasladándoles del núcleo "Chiriotto" al gran Colegio "Reekie" de Oruro, para que estos alumnos después de prepararse allí vuelvan a sus comunidades de origen en calidad de maestros en las escuelas de la Misión.[43]

De esta manera, la actividad misionera en Wat'axata (Huatajata), fue perfilándose en un perfecto modelo educativo para Bolivia y el resto de los países de América Latina, porque Wat'axata (Huatajata) en el campo educativo colmó de satisfacción al mundo intelectual nacional e internacional. Así, por ejemplo, a través del profesor Elizardo Pérez (conocedor de la experiencia educativa del *Núcleo Escolar "Antonio Chiriotto"*) el modelo educativo nuclear practicado por misioneros canadienses en el núcleo "Chiriotto" de Wat'axata (1914) tuvo gran eco en el Primer Congreso Indígena Interamericano realizado en México (1940), motivando entre los países con fuerte presencia de indígenas la adopción de este sistema de organización nuclear, primero en México y luego en Ecuador y Guatemala.

Asimismo, Boots en su Tesis doctorado, referida al protestantismo en Bolivia menciona los conceptos vertidos por el historiador jesuíta Prudencio Damboreina con el detalle de "Huatajata, un modelo para toda Sud América entre los grupos misioneros". Otro intelectual, Stanley Rycroft en 1946, califica la actividad misionera en Wat'axata como "La más exitosa obra entre los indios en Bolivia". Por otro lado, El Diario Tierra de La Paz, en su edición publicada en 8 de mayo de 1943, se refiere a los cambios ocurridos en Wat'axata en los siguientes términos "Donde la mano del hombre alivia en algo, el dolor humano desaparece: La misión ha cumplido su deber"[44]

---

[43] Ibid.

[44] Ibid.

TESTIMONIOS

Historia Nº 29
Revista de la Carrera de Historia

¿ES SIMPLEMENTE UN RELATO? TESTIMONIOS DE UNA LUCHA SOCIAL: HUARINA 2000 Y 2001.**

Zenón Quispe Fernández*

" Un lector puede preguntarse: ¿Cuál es la relación del escritor con el lugar y la gente sobre los que escribe?"[1]

En Bolivia y Latinoamérica, el pasado vuelve a aparecer porque es un presente escondido por el racismo y la discriminación hacia las naciones "indígenas".

Las lluvias ya están pasando, y se acerca el frío invierno en el altiplano paceño, así como en toda la región altiplánica. Este pueblo de nombre Huarina, pertenece a la provincia Omasuyos, colinda con poblaciones como: Achacachi al Norte, Batallas al Sur, Huatajata al Oeste y comunidades como Coromata Baja, Antacollo y otras en la parte Este.

Antes de la llegada de los colonizadores europeos, era parte del señorío Pacajes de la parcialidad Uma; posteriormente, como producto de la coloniza-

* Egresado de la Carrera de Historía de la UMSA

** El presente trabajo, no pretende hacer un análisis de los movimientos sociales indígenas de los años 2000–2001. Es más una historia narrada por los mismos actores de estas movilizaciones, que recoge sus visiones y vivencias.

1 John Berger *Puerca tierra,* Madrid, Alfaguara. Traducción Pilar Vázquez, p. 18.

ción, se dio la división de este señorío en distintas provincias, rompiendo de esta manera con la dualidad andina del espacio (pacha).

Hoy después de cinco siglos de colonización, nos encontramos en el mes de abril del año 2000. Los habitantes de esta población, como todos los días de la semana, están trabajando en la agricultura, ganadería, pesca y otras actividades.

Primera parte

El Mario (apodado timuku[2]) es una persona que por accidentes de la naturaleza humana, tiene un retraso mental, lo que le dio el apodo. Le fue bien este miércoles en la feria del pueblo, trasteó mucha mercadería en su triciclo prestado, y de seguro se irá a comprar otro reloj con el dinero que ganó, pero lo malo es que él nunca llegó a comprender que un reloj funciona con pilas y debe tener la hora exacta.

La mujer agricultora se levanta como todos los habitantes de esta población a las seis de la mañana preparando las cosas para luego ir al ordeño de las vacas. Ella tiene cinco cabezas de ganado y de éstos, dos son lecheras y de ellas puede extraer cinco litros, lo que le permitirá hacer dos quesos que en la feria se venderán a cinco bolivianos cada uno.

El joven estudiante también tiene que levantarse a las seis de la mañana para ayudar a sus padres a sacar las ovejas del corral y llevarlas a los pastizales. Son las 7 a.m.; regresa a casa después de poner a pastar las ovejas en el campo. Su madre le da de desayunar: una marraqueta (pan) dura con sultana (cáscara del café que se la pone a hervir y se la toma como mate); ese es el desayuno que un joven del campo consume todos los días. Y luego, él se va para el colegio que la distacia es de 30 min. en bicicleta desde su casa.

El profesor y su esposa se levantan aún más temprano que los demás habitantes, pues ellos se dedican a la pesca. A las 3 a.m., ingresan al lago para sacar las redes y ver cómo les fue. Como a las cinco, salen del lago con los peces y la esposa los lleva a vender al mercado del pueblo o al de la ciudad de La Paz. Mientras tanto, el profesor se va para la escuela.

[2] Sobrenombre en idioma aymara que significa persona con deficiencia mental.

El tío sastre y su esposa se dedican a coser y reparar prendas de vestir. Él es un excelente sastre. También se levantan a las seis de la mañana para poder desayunar, luego él y su esposa se ponen a trabajar pues es el único medio con el cual pueden sobrevivir.

Así son los días para casi todas las personas en esta población y sus comunidades.

Segunda parte

El sol está muy triste dice un anciano de esta población. La gente continúa con sus labores habituales de sobrevivencia pues es lo único que te permite un gobierno neoliberal racista: "sobrevivir".

Los jóvenes, por su edad "inmaduros" están alegres porque se decretó un bloqueo de caminos a nivel nacional, entonces, no habrá clases. Bloqueo que es decretado por la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), organización que está líderizada por Felipe Quispe Huanca conocido también como el Mallku, desde 1998.

Los pututus[3] suenan en los cerros convocando a la organización para llevar adelante el bloqueo general de caminos en rechazo rotundo al cobro de impuestos por el uso de las aguas naturales que corren gracias a los nevados de la cordillera de los Andes Orientales y por la mejor distribución de las tierras.

El Rembe su hermano y el Juan botados en la cama nos cuentan lo acontecido en el bloqueo:

"Abril, no sé oyes, no era muy interesante, aquí tranquilo no más era, pero septiembre si era grave, cuando ha pasado el avión ese rato ha empezado todo pues, la gente no quería darle paso al caimán y han quemado y todo para que no pasen. Yo, el Juan y otro más estábamos adelante arrojando piedras y todo

[3] Instrumento de viento construido en la actualidad de un asta de toro, y utilizado para convocar a reuniones y demás asambleas comunitarias.

lo que había, y a mi lado siempre le han matado a ese viejito de Cuyahuani,[4] *una bala de aquí le ha entrado (señala la mandíbula). Seguíamos enfrentándonos, pero nosotros nos metíamos de casa en casa para protegernos de las balas hasta llegar a un lugar donde ya no había más casas para ocultarse."*

Interrumpe el Juan y dice:

"en el puente era pues la cosa. Ahí arriba ha empezado todo. Continúa el otro: y así era pues y un cacho me he preocupado por mis dos hermanos mayores que estaban por ahí."

Y su hermano lo interrumpe:

"de mí era más grave pues han comenzado a disparar los soldados y no había donde esconderse, había sólo un pozo de baño entonces me he preguntado ¿la muerte o la mierda?, entonces me he metido ahí pues por salvar mi vida ¿que más podía hacer?, y después, todo jodido he salido de ahí y me ido a cambiar y lavarme".

Continúa el otro:

"y después ya hemos metido a los muertos y heridos al pueblo, así era. Y al siguiente año en Junio, los soldados han hecho su cuartel en el colegio, hartos soldados de tres cuarteles han llegado y creo que eran del Oriente la mayoría, y como el colegio está entre los cerros de Cota Cota por un lado y al otro lado el Calacoto y el Calvario, entonces por las noches en el cerro del calvario, ahí arriba los de las comunidades encendían fuego a su camino y disparaban contra el colegio y por el otro lado también del cerro de lilat'a se hacían reventar las dinamitas, y los soldados gritaban: "tenderse, tenderse" y han apagado la luz, y nosotros cagándonos de risa, y salían a rastrillar en busca de los que disparaban y hacían reventar las dinamitas pero no ha encontrado a nadie, porque la gente se ha escapado. Y después otro día en aquel lado de Cota Cota Baja, la gente estaba en la punta del cerro con hondas, flechas y palos, los del ejército, creo que eran de Chua[5]*, de abajo, han disparado gas y*

[4] *Una de las 23 comunidades que pertenece al cantón Huarina*

la gente con piedras escapaban hacia la pampa y los soldados seguían subiendo y ahí han disparado los soldados y ha muerto un burro que estaba por ahí por una bala de guerra; así no más era."

Una mujer de 38 años vivió el bloqueo de esta manera:

"En abril, fue un bloqueo como nunca yo había visto, pero, es pues cuando los comunarios, en venganza de un niño del campo muerto por los militares, han matado en Achacachi[6] *a un militar con el grado de mayor, pero en Huarina no hubo muertos. Pero septiembre era grave, ese día salieron a bloquear todo el pueblo, o sea que los primeros días el pueblo nomás bloqueaba y las comunidades que están sobre el camino. El pueblo salíamos a diario a bloquear fiambrábamos y todo eso, y para ese día donde había la matanza era la población y las veintitrés comunidades y hemos dicho que vamos a ir al bloqueo al cruce de allá, ya era como al medio día y entonces allá en el monumento hemos visto por el frente y en columna los caimanes, y la gente decía viene el ejército, viene el ejército tenemos que ponernos atentos, agarren sus palos, alcen piedras tanto las mujeres como los hombres recojan piedras ya las wawas váyanse. Como para una guerra, y no faltaba gente cobarde que se escapaban, se han escapado unos hacia el cerro otros hacia el pueblo, así también había hombres y mujeres que han esperado al ejército.*

Entonces los caimanes no han venido por el asfaltado y aparecen por arriba ahí, yo estaba agarrado de mis wawas y mi marido me dijo esto va ha ser grave, grave va ha ser, todos con nuestros fiambres, y me dice grave va a ser andate llevale a las wuawuas llevales. Yo no queria pues, entonces cuando ya estaba subiendo esa subida de la cruz de Arasaya, cuando los militares aparecen de fila en columna han bajado los soldados pan, pan, pan grave han bajado y también la gente de ahí abajo carajo, carajo, grave siempre la gente, entonces nos hemos encerrado en una casa ahí en el canto, yo estaba con cuatro wuawuas mis dos hijas y mis dos sobrinas, y entonces mi marido ha venido otra vez andate, andate esto va a ser grave, y entonces me he escapado

[5] *Regimiento militar ubicado aproximadamente a 15 km. de Huarina*

[6] *Achacachi fue el centro de las movilizaciones, en dónde se constituyó el cuartel Calachaca en el cerro del mismo nombre, con milicianos de muchas poblaciones, armados incluso con armas de fuego.*

con las wuawuas por arriba por el cerro por donde su casa del amigo del aire[7] *por ahí, y tampoco eh llegado a mi casa, sino a la casa de mi hermana mayor y en esa casa habían estado mi hermana y mi sobrino, entonces subimos a la azotea y ha empezado la balacera, ¡uuuuuuuuuu grave la tierra!. Era pues una guerra, ¿peroooooooooooooo las balas como habían sabido gritar no? Grave, por eso esas balas perdidas han caído a otros, chiu chiu, tatatatatatata, humo, grave, hay como llorar y entonces hemos visto como la gente hacia el lago se escapaba, hemos mirado hacia el cerro y hacia el cerro también, y había también gente que se estaba enfrentando, y entonces el lago estaba seco y ahí adentro se han perdido.*

Cuando ya hemos llorado, dios mío no, dice que hay varios muertos heridos, hay dios mío, hemos llorado, y seguía chiu chiu, y mi sobrino me dijo bala es tía bala es tía y nos hemos agachado y como haba tostada venía las balas y nos hemos entrado al cuarto como se dice en aymara jaqurantapxtwa, ahí nos hemos ocultado , y había también que llegaba gente atrasada con su fiambre al bloqueo y esa gente ha retrocedido , era la balacera tremendo siempre ahora ahí estaba también el avión que lo ha rematado ahí, el avión volaba viuuuuuuuu, viuuuuuuuuuu, grave, y la gente ya entraba al pueblo, y decían hay muertos, y mi marido no aparecía y justo llega un amigo de mi marido y le he dicho ¿mi marido no está por ahí?, pero estaba en la tranca hay muertos heridos, y a lo así ha llegado ese amigo que estaba con mi marido y le preguntado ¿dónde está mi marido, dice que estaba con vos?

Ah, en el canto está grave siempre hay tres muertos, hemos bajado con mi hermana, y hemos salido hacia fuera y cuando vemos de la puerta calle, en fila en cama hartos en aguayo muertos y heridos así han metido y al Joaquín Morales herido lo están metiendo todavía y en el camino dejaban hartas gotas de sangre y algunos heridos la camioneta del padre los ha llevado, y más antes también al Germán Cerón lo han metido herido, en bicicleta el Gustavo lo ha metido al pueblo, el Germán se estaba quejando del dolor del impacto de la bala, pues dice que una bala perdida le había caído, estaba oculto dice y por mirar se hizo impactar.

---

[7] *Personaje que se dedica a la locución radial en el pueblo de Huarina.*

El viejito de Antacollo[8] *al instante había muerto el otro igual, así era, estaba bien grave después en la tarde grave siempre un llanto, todos los fiambres botados los q'ipis*[9] *y ¿dónde estarán hasta las ollas? Todo siempre, y mujeres salían después de lo que ha pasado de los puentes, y en la tarde con los muertos para el velorio lleno la iglesia todos de negro llorando, ah esos del gobierno no más grave les odio, y después en el entierro otro llanto también era, y en el entierro estaban el pueblo y las veintitrés comunidades una fila largo siempre, pero lo que han hecho, lo que han hecho. El Joaquín Morales había estado con flecha, o sea que le han arreado al ejército, desde el monumento han avanzado hasta el tránsito y un poco más, por eso al Joaquín Morales le han disparado por ahí, pero con flecha grave siempre se ha enfrentado, y harta piedra siempre se había llevado en sus bolsillos y mi amiga me ha contado, dice que sin asco siempre le han metido bala y después de herido dice que dijo sigan, sigan no se dejen, sigan, sigan ya sangrando.*

Y al viejito Aguilar le han baleado en el canchón de la Amalia en la tranca, pero después quien no lloraba ¿Quién no lloraba? La campana doblaba todo el día siempre, luego en la tarde había vuelto el ejército, han pasado después de haber hecho la matanza, del otro lado se han vuelto.

Y después de haber pasado todo, han llegado a Huarina de Achacachi, de Warisata, de Huata[10] *Los vamos a ayudar diciendo, y la gente ha venido hasta de Peñas provincia Los Andes, han llegado, grave han venido a solidarizarse con Huarina y era dos noches de velorio y después el ejército ha desaparecido caimán para nada ya había, y esa tarde después de la matanza como ha vuelto el ejército la gente estaba de rabia, de rabia, vamos a meter dinamitas estaban diciendo, pero algunos dirigentes han hecho calmar a la gente para evitar más desgracias.*

Y ahora, en el bloqueo de Junio del 2001, ya era pues cuando el ejército ha dinamitado la radio Ondas del Titicaca cuando en esa noche, auxilio, auxilio ha gritado, y un grupo de soldados dice que se han escapado. Auxilio, auxilio, gritaba el director de la radio y justo esa noche había habido periodistas, y

---

[8] *Comunidad del cantón Huarina*

[9] *Traducido del aymara significa: un bulto o carga llevada generalmente por las mujeres.*

[10] *Poblaciones aledañas a Huarina*

entonces seguía gritando auxilio, auxilio salgan, salgan, y con palos la gente ha salido por que el impacto era fuerte hasta mi casa ha hecho mover, y entonces los soldados habían hecho eso, los que estaban en el colegio y pues con palos piedras hemos salido pues grave siempre, y el de la radio decía no me dejen solo, no me dejen solo, y entonces la gente se ha reunido y ya no hemos dormido esa noche y había estado el canal de televisión ATB.

Igual era pues grave también era el bloqueo, entonces en principio las comideras y las tiendas atendían a los capos del ejército y para los soldados rancho era, y entonces la gente decidió hacer cerrar el mercado las tiendas, los hornos, entonces ya no había ni una comidera ni una mosca en la plazuela, así les hemos castigado, primero venían pues por pan por galletas, etc., por todo venían y ahora como ya era mucho tiempo que el ejército estaba en el colegio, hemos decidido que mañana vamos a ir al colegio, vamos hacer abandonar al ejército, nosotros queremos que nuestros hijos retornen a clases, y cuando hemos ido, el colegio estaba lleno, lleno hasta daba miedo entrar parecía un cuartel, la cancha de abajo lleno de carpas, a este lado igual lleno de carpas incluso habían deschapado algunas aulas y después al portero a malas le habían hecho abrir otros ambientes.

Y nosotros hemos dicho como padres de familia que nuestros hijos tienen que retornar a clases, entonces uno de los capos dijo, esto es del estado y podemos tomar. Y seguía, pero señoras mándenlos no más a sus hijos ustedes ¿porqué están ocultándose?, ustedes están bien protegidos para que no les pase nada, mándenles no va a pasar nada. Y como vamos a mandar habiendo tantos soldados nosotros tenemos hijas mujeres, y hemos dicho ustedes tienen que abandonar el colegió y recién vamos a mandar, y entonces ya les hemos dicho ¿por qué tanto temor? no ve que son tan machos, entren a Achacachi[11] *1 ¿por qué tienen miedo?¿por qué se han plantado aquí? y pues sus tanques estaban ahí con sus caimanes. Y responde, podemos entrar señora, podemos entrar, no tenemos miedo, pero no tenemos orden del gobierno, no hay miedo. Y ¿por qué no entran? entren pues, de rabia hemos ido pues. Así era prohibido*

[11] *Achacachi se encuentra aproximadamente a 10 Km. de Huarina, El cuartel Calachaca que estaba en Achacachi se había constituido como el gran centro del poder indigenal, compuesto por miles de indígenas de pueblos aledaños a esta y con armas de fuego, perpetrados para enfrentarse al ejército..*

vender a los soldados y habían traído soldaditos de al lado del Beni, del oriente, pobres cambas estaban muriendo de hambre y de frío, grave era. Pero al final hemos hecho siempre desalojar a los soldados.

"Canek lo pensó pero no lo dijo. Los indios que estaban cerca de él lo adivinaron. En el momento del ataque, los indios delanteros tenían que esperar que el enemigo hiciera fuego. Entonces los indios de atrás avanzaban caminando sobre sus muertos"[12]

El niño de 9 años nos cuenta:

"Yo no sé mucho, poquito sé, pero no había clases harto tiempo, entonces todos los días jugábamos y también salíamos a bloquear. Así no más era todos los días. En septiembre, si ya era grave, nosotros junto con nuestras mamás siempre íbamos al bloqueo, y ese día no me acuerdo que día era pero ya estábamos apunto de fiambrar. A mi me gusta fiambrar porque hay harta comida y pura carne sé estar comiendo. Y, pues, cuando del frente de lilat'aja una fila de caimanes y todos se han asustado y yo también me asustado. Creo que a todos nosotros nos han mandado a nuestras casas pero algunos se han quedado, a mí me han llevado a mi casa y he escuchado las balas, grave, humo también pues había. Ya hemos comenzado a llorar, por ahí a mi papá le han matado, diciendo, hasta que en la tarde las campanas no más se han escuchado y también ¿esa música para muertos no ve? eso más había. A nosotros no nos hacían ver nada, aparte nos han llevado y también hemos llorado pues; otros estaban con las hermanitas de la iglesia, y después igual hemos sabido que habían muerto hartos y heridos también hay. Después así no más ha pasado en el entierro, grave siempre la gente, harto de todos lados han venido y así ha pasado. En Junio igual no habías clases. Los soldados en el colegio estaban hartos con tanques grandes siempre, en las noches dinamitas no más se escuchaba, después eso no más era."

Después de masacrar a los habitantes de esta población y sus comunidades en el mes de septiembre, el gobierno quiso dialogar y poner solución a este conflicto, después de las atrocidades que cometió.

[12] Emilio Abreu Gómez, *Canek. Historia y leyenda de un héroe maya, 38ª. ed. México, Oasis, 1979.*

Tercera parte

El anciano tenía razón, el sol está triste porque corrió sangre aymara y la Pachamama acogerá a estos sus hijos que dieron su vida por la causa legítima de estos pueblos.

Esta masacre cobarde por parte de los militares quedó plasmada en los corazones de esta población, y los jóvenes comprenden mejor la situación política, comprenden también que cualquiera de ellos hubiera sido víctima de un fusil FAL y GALIL, que utilizaron los militares contra una población que no estaba armada.

"Nos rebelamos, no para asesinar o ser asesinados sino para que nos escucharan"[13]

Resultado de los bloqueos 2000 y 2001 en Huarina: cuatro muertos; uno del pueblo y tres de las comunidades.

El gobierno después de hacer correr sangre indígena, saca la ley del agua del parlamento y es "desechada".

La agricultora pudo cubrirse de las balas detrás de un muro. Ella escuchó cómo era el silbido de la muerte que causaban los proyectiles cuando rozaban el muro donde ella se encontraba. La puso mal el gas lanzado por la avioneta que sobrevolaba el lugar, pero pudo recuperarse después de dos días y ahora continúa con sus labores habituales.

El joven estudiante del campo al arrastre y con volteos pudo protegerse debajo de un puente al igual que otros jóvenes que corrieron con esa suerte. Hoy, él sigue estudiando y quiere ingresar a una normal rural para ser profesor e inculcar a sus alumnos la verdadera historia del Q'ullasuyu[14] en donde a par-

[13] Sub-comandante Marcos, San Cristóbal (Chiapas, México), febrero de 1994.

[14] *Q'ollasuyo, es uno de los cuatro suyus de la administración territorial* incaica, que correspondió al actual territorio boliviano.

tir del siglo XVI jamás pudo gobernar un indígena y estuvieron resistiendo e[n] contra de la soberbia del poder y la violencia de la riqueza "mercantil". Quier[e] enseñar también a estar orgullosos de su color de piel, de su idioma y en gene[-] ral de la nación aymara. Porque de nuestra sangre se hace historia.

"vi a mi padre morir porque no había dinero en mi pueblo para comprarl[e] medicinas para su estómago. Por eso me fui con los Zapatistas Decidí lucha[r] porque si nos vamos a morir todos, pues que al menos sea por algo". [15]

El sastre no corrió con mucha suerte, pues un impacto de bala de guerra l[e] deshizo el brazo izquierdo, y ayudado por la gente, lograron que no se desangrar[a] más, y lo llevaron a un hospital de la ciudad de La Paz, pues sabrán los de[l] gobierno que no existe un hospital en todo este altiplano con la infraestructur[a] adecuada y equipos necesarios para poder hacer intervenciones quirúrgicas; as[í] que si uno tiene un accidente, a ver si logra aguantar hasta llegar a la ciudad. E[l] sastre, como se habrán dado cuenta ya no puede trabajar mas con su máquin[a] de coser. El gobierno se olvidó de este sastre y no recibe ayuda alguna par[a] poder mantenerse junto a su esposa.

Y ahora el Mario (timucu) ¿Qué fue de él?

Por un acuerdo de la CSUTCB y el Gobierno, se había suspendido el bloqueo de caminos y así todos retornaban a sus labores habituales; pero, hub[o] una persona que no se enteró de esa noticia. Cuando retornaban los caimanes del ejército a sus regimientos, alguien lanzó una piedra a un caimán rompiendo el parabrisas delantero. Y no me pregunten quién lanzó la piedra.

"El acto de escribir no es más que el acto de aproximarse a la experiencia sobre la que se escribe; del mismo modo, se espera que el acto de leer el texto escrito sea otro acto de aproximación parecido" [16]

Huarina, Provincia Omasuyos, Julio 2001.

[15] *Raúl Hernández, (17 años, prisionero zapatista, citado en Expresso, 8 de febrero de 1993).*

[16] J. Borges. p. 18.

RESEÑAS

BENEJAM Pilar y Joan PAGÉS (Coords.) ***Enseñar y Aprender Ciencias Sociales, Geografía e Historia en la Educación Secundaria*****. 3ª edición, julio 2002. Barcelona: ICE / HORSORI, Universidad de Barcelona.**

Este volumen colectivo es parte de *Cuadernos de Formación del Profesorado Educación Secundaria No 6*, cuyos autores son investigadores especialistas en educación con amplia experiencia en la enseñanza de las disciplinas de la Geografía e Historia. Es, entonces, una contribución reflexiva de gran trascendencia dirigida a todos cuantos participamos en el desarrollo educativo, ya que contiene fundamentos de la Didáctica de las Ciencias Sociales, en la que se proporcionan elementos innovadores pedagógicos, necesarios y recomendables para un buen desenvolvimiento de los profesores y profesionales dentro el proceso enseñanza-aprendizaje.

Los diez estudios de la obra presentan conceptos básicos educativos, ejercicios, temas, tablas de diagnosis y preguntas tanto para profesores como para alumnos. Éstos enfatizan la problemática educativa conductista, constructivista, humanista, monomarxista radical o crítica, que indudablemente son importantes para la transformación educativa, democrática, participativa, con igualdad de oportunidades, sin exclusión además de libertad, justicia y valores. Ello permite al conocimiento obtenido aplicarse en diferentes ambientes de la vida cotidiana.

Joan Pagés, en el artículo "Currículo de Ciencias Sociales" realiza una narración histórica de la enseñanza de la Geografía e Historia en España, para luego enfatizar la importancia del Currículo de Geografía e Historia con reflexiones y ejes temáticos de ambas disciplinas, presentando por otro lado, cuadros con contenidos y conceptos de las Ciencia Sociales.

En "Las finalidades de la Educación Social" de Pilar Benejam se muestra las corrientes epistemológicas tomadas en cuenta en la enseñanza de las Ciencias Sociales, a partir de la segunda mitad del siglo XX. Es decir, la visión positivista, humanista, marxista, la neomarxista y el impacto del postmoderno que tienen su influencia educativa en la actual coyuntura democrática y globalizada, considerando asimismo, las finalidades de las Ciencias Sociales, la educación para la democracia.

La misma autora en "Las aportaciones de teoría sociocultural y constructivista a la enseñanza de las Ciencias Sociales" presenta la importancia de esta teoría en el aprendizaje basado en la escuela de Vygotsky, donde el papel del profesor es el de facilitador, orientador, tomando en cuenta el aula como base del proceso didáctico que impulsa a la concientización del alumno de sus propios conocimientos.

Otro trabajo de la autora señalada es "La selección y secuencias de los contenidos sociales" se refiere al saber que se enseña, es decir, se ocupa de la teoría y la práctica de la transposición didáctica. Aquí se remarca la importancia de los contenidos conceptuales (conceptos o vocabularios utilizados), los contenidos procedimentales o habilidades para llegar al conocimiento, los contenidos actitudinales. En él se da una valoración interpretativa sobre determinados hechos. También se destaca el uso de los mapas conceptuales, como recurso para la enseñanza.

En "Estrategias de Enseñanza: los métodos interactivos" de Dolors Quinquer, se muestra metodologías de la enseñanza y el aprendizaje de la materia desde la perspectiva de la interacción. Plantea modelos didácticos, expositivos, interactivos, de aprendizaje individual y de grupos (métodos de caso), o de simulación (juegos, teatro, etc.), todo ello enriquecido con ejemplos.

Asimismo, Dolors Quinquer en "La evaluación de los aprendizajes en Ciencias Sociales" proporciona recomendaciones sobre la importancia de evaluar; tema que permite la identificación del grado de aprovechamiento del aprendizaje, con notas, dando lugar a reflexiones sobre el trabajo realizado en el proceso enseñanza-aprendizaje y proporcionando instrumentos para su puesta en marcha.

Joan Pagés en "La formación del pensamiento social" propone que la enseñanza de la Geografía e Historia imparta conceptos, procedimientos y actitudes que lleven a comprender la realidad humana y social del mundo en que se vive, porque estas disciplinas disponen de una riqueza de hechos permitiendo al profesor ubicar al alumno de mejor manera para el desarrollo de sus capacidades y formación de su pensamiento. Existen, sin embargo, obstáculos en la realiza-

ción del mismo como ausencia de materiales curriculares, condiciones de los centros escolares, etc.

En "La enseñanza de la Geografía y la construcción del concepto espacio", Pilar Comes analiza este concepto fundamental como medio de vivencia del ser humano. A partir de ahí, plantea una clasificación de conceptos del espacio como el Topológico (Lugares conocidos), Proyectivo I (Conexión de lugares, carreteras, distancias), Proyectivo II (espacio mejor coordinado, con planos, distancias, etc.) y Euclidiano (donde se observa el mapa, direcciones, orientación de distancia) enfatizándose la importancia de los mapas.

Joan Pagés en "El tiempo histórico" plantea la cronología de los hechos históricos y su problemática. Es un aspecto difícil de identificar de parte de los alumnos y donde el profesor debe orientar tomando en cuenta la temporalidad, la periodificación y la duración seleccionando la secuencia de los contenidos históricos con características propias y distintas.

Finalmente, en "Líneas de investigación en didácticas de las Ciencias Sociales", Joan Pagés refleja el avance de la Didáctica de las Ciencias Sociales por autores, cuyos aportes dan respuesta a los problemas de la práctica educativa, contribuyendo a una enseñanza eficaz y mejorando la calidad de los aprendizajes fundamentado en la problemática del aprendizaje de las Ciencias Sociales.

Guillermo Medrano Reyes
Carrera de Historia - UMSA

OPORTO ORDOÑEZ, Luis. ***Historia de la Memoria Política y Administrativa de Bolivia. De la Colección Oficial de Leyes a la Gaceta Oficial de Bolivia.*** **FUNDAPPAC/Biblioteca y Archivo Histórico del Honorable Congreso Nacional. La Paz. 2005: 140 p.**

Existen muy pocos libros que describen la historia de la memoria política y administrativa del país, lo cual provoca dificultades en su difusión y en el acceso para al investigador y el ciudadano que requiere de esta información, además de su olvido como una de las fuentes principales para comprender nuestra historia. Esta obra es una contribución importante para estar al corriente de los documentos que se hallan disponibles en el Archivo y Biblioteca del Honorable Congreso.

El autor es historiador, investigador y archivista cuya obra esta basada principalmente en la descripción de las publicaciones de las Leyes, Decretos y Resoluciones Supremas y otras disposiciones oficiales desde 1825 hasta nuestros días. La obra, como afirma Luis Ossio Sanginés es "...una patriótica y destacable contribución al conocimiento de nuestra historia republicana y, dentro de ella, de la historia de nuestro Parlamento Nacional" (pg.9). Además enumera la colección Oficial de Catálogos de las distintas colecciones oficiales existentes en ese repositorio.

La obra está dividida en cinco capítulos interrelacionados entre ellos y ordenados cronológica y temáticamente. El primer capitulo corresponde a las disposiciones legales antes de la creación del gobierno nacional. La primera ley publicada en la edición oficial pertenece a la etapa pre-republicana; éste es el celebre decreto del 9 de Febrero de 1825 mediante el cual se convoco a la Asamblea General de Diputados de las Provincias del Alto Perú. Sin embargo, la Colección Oficial es --como dice el autor-- la certificación del nacimiento de la Republica de Bolivia que presenta las dificultades que tuvo en el proceso de su consolidación como país autónomo e independiente. Esta seria solamente la "visión oficial" de ese proceso histórico.

El libro explica el arduo proceso que históricamente supuso la edición de la *Memoria Administrativa y Política* del país. Los autores compiladores de la

Colección Oficial de Leyes son, en muchos casos, difíciles de identificar; en cambio, los *Anuarios de Disposiciones Administrativas* tienen información más precisa. Felix Reyes Ortiz, su primer compilador, y Jenaro Sanginés fueron los más ilustres colectores, junto a abogados, políticos, periodistas, escritores, poetas, Oficiales Mayores de los Ministerios, editoriales, directores y propietarios de imprentas, etc.. Los autores de los *Anales de la Legislación Boliviana* fueron los Directores del Departamento de Publicaciones de la Escuela Nacional del Derecho, Alfredo Revilla, Alipio Valencia Vega y Roberto Pérez Patón. Por otro lado, la *Gaceta Oficial de Bolivia,* dependiente de la Secretaria Nacional de la Presidencia de la Republica es otra de las fuentes de singular importancia. El autor presenta una breve biografía, en orden cronológico de los autores de la Colección Oficial de Leyes, del Anuario Administrativo, de los Anales de la Legislación Boliviana y de la Gaceta Oficial de Bolivia. Señala, también, la importancia de la imprenta, es decir, el proceso mecánico que ingresa a Bolivia durante la Guerra de Independencia y que fue utilizada por los bandos patriotas y españoles.

La *Colección Oficial de Leyes y Decretos* tiene una validez oficial o legal en la administración de gobierno y de justicia en el país. La colección tuvo diferentes tuiciones en todos esos años. Se pueden distinguir cuatro épocas: 1. La *Colección Oficial 1825-1863* bajo un riguroso control gubernamental; 2. El *Anuario Administrativo 1855,1856, 1864-1950* ligado al Boletín Oficial bajo la tuición del Oficial Mayor de los Ministerios y Oficial Mayor del Ministerio de Gobierno; 3. Los *Anales de la Legislación Boliviana* editada primero por la Universidad Mayor de San Andrés, y 4. La *Gaceta Oficial de Bolivia 1960-2005*, bajo el control legal del gobierno mediante la Secretaria General del Ministerio de la Presidencia. Además, Oporto analiza las falencias y problemas que se afronto para la edición de estas.

Los últimos capítulos son una sintética descripción de la *Colección Oficial de Leyes*, los *Anuarios* y los *Anales de la Legislación Boliviana*. Ellos contienen útiles índices cronológicos y alfabéticos al final de cada volumen, constituyéndose en herramientas eficaces de información. Hay también apéndices de índices generales de este material legislativo: el primero fue elaborado por Meliton Torrico y es el *Índice General de Leyes, Decretos, Resoluciones, Or-*

denes y demás disposiciones administrativas de la República desde 1825 hasta 1882, iniciando una tradición que se prolonga hasta 1926 con un total de 7 apéndices. En el siglo XX hubo cierta deficiencia en la elaboración de estos índices por la falta de conocimiento técnicos para su elaboración, ahí es donde aparece la *Gaceta Oficial* que pretendió resolver este problema mediante la elaboración de índices semanales y anuales con publicaciones adjuntas y anexas y otras que fueron de orden oficial y no forman parte de la colección.

Finalmente, el autor elabora una reflexión de las escasas instituciones que se han ocupado de coleccionar en su totalidad las Compilaciones Oficiales de Leyes, Decretos y Resoluciones Supremas. Ni siquiera la Biblioteca Nacional de Bolivia posee una compilación completa. Es, desde mi punto de vista, una falta de organización por parte del gobierno y los funcionarios legislativos. Tampoco poseen compilaciones completas; la Biblioteca Municipal de La Paz, la Biblioteca Central de la UMSA, la Biblioteca del Banco Central de Bolivia, la Biblioteca de la Corte Superior de Justicia y es una gran falencia que los gobiernos no presten la atención debida a esa documentación tan importante para la reconstrucción de nuestra historia..

Al final de la obra incorpora *Catálogos de la Colecciones Oficiales* existentes en la Biblioteca y Archivo del Honorable Congreso Nacional y que están disponibles a todo público. También incluye ilustraciones sobre las portadas de los Catálogos, Anales, etc.

Es una obra que servirá fundamentalmente a investigadores, pero también a legisladores y otros estudiosos, ya que permite conocer la vigencia, validez y constancia de las leyes, decretos, resoluciones y otras disposiciones legales dictadas por los gobiernos desde 1825 hasta nuestros días.

Nilda Llanqui Quispe.
Carrera de Historia-UMSA

CALDERON JEMIO, Raúl Javier, *La rebelión de 1858 – 1860 en la provincia Omasuyos*,.La Paz, E.G, 1993, 55 p.

El trabajo del profesor Calderón titulado *La rebelión de 1858 – 1860 en la provincia Omasuyos*, es parte de su tesis doctoral defendida en la Universidad de Conecticutt en los Estados Unidos de Norte América (USA), en la cual trata de mostrar cuál fue el avance del movimiento indígena en pleno siglo XIX, y en plena formación de la republica boliviana.

En ésta obra vemos dos facetas opuestas entre sí: una, que parte desde la perspectiva del indígena. Este sector es incentivado y motivado a levantarse en rebeldía contra el gobierno "Linarista". Este último, salvo algunas excepciones, no hace otra cosa que provocar al indígena con medidas políticas que atentan contra el dominio rústico. La otra visión es la estrictamente "legal"; establecida por el gobierno de José María Linares (1857-1861) es manejada por el autor para referirse a fuentes documentales primarias ubicadas en los fondos republicanos provinciales del departamento de La Paz (ALP/UMSA). Son juicios entablados entre dueños de hacienda e indígenas comunarios originarios de la provincia de Omasuyos. El argumento que usa el Dr. Calderón en el planteamiento central de su tesis, es la política gubernamental impuesta para legitimar el uso y abuso de territorios estrictamente de posesión indígena, por ello los comunarios de la región se levantaban frecuentemente para hacer valer sus dominios con manifestaciones de rebeldía.

Por otro lado, conocemos por la historiografía boliviana, que el paso de una sociedad colonial a una nueva etapa republicana significó para la mayoría de la sociedad boliviana un adelanto en la administración estatal, sin embargo, en esta etapa se dio un retroceso en la administración pública del mismo Estado. Es así que, los dos decretos del presidente Linares iban directamente en contra de la sociedad indígena (p.15); sobre la prestación de servicios y la protección de esta sociedad *retrasada* en cuanto a medios económicos. Es en ésta etapa de la historia donde se lucha desde el gobierno por el interés del proteccionismo y del liberalismo económico de la republica. Estas medidas gubernamentales serán la causa de estos movimientos sociales en contra de las medidas de Linares. ya que afectaban seriamente la condición del indígena. En ese momento histó-

rico los indígenas están completamente indefensos de todo control estatal mientras que durante la administración española esta sociedad estaba protegida por normas reales de la Corona.

En otro acápite vemos como se desencadena la rebelión en la región oeste del pueblo de Copacabana y va abarcar por toda la península de la población hasta desembocar en el poblado de Tiquina. Siguiendo su explicación, el autor hace alusión a los cabecillas de la rebelión, quienes llevan en su convicción (una política ideal) el lema de derrocar al gobierno establecido, y así tomar el poder nuevamente por parte de los adeptos y seguidores del General Belzu, cosa que no sucedió así, sino que fue un antecedente de cómo la población aymara de la región de Omasuyos (hoy la provincia Manco Kapac) fue motivada espontánea y maternalmente por los ideólogos y cabecillas de la oposición estatal.

En cuanto a la crítica de la narratividad del texto de Calderón, debemos decir que el autor maneja bien las fuentes, tanto testimoniales como escritas, aunque se va un poco al extremo del positivismo, lectura fiel del documento, es así que recurre a contar su historia de manera cronológica.

Germán Mendoza Aruquipa
La Paz, mayo 16 de 2003

ORGÁZ GARCÍA Mirko ***La nacionalización del gas*****. La Paz: C&C editores, 2005, pp.**

El libro de Mirko Orgaz García *La nacionalización del gas* es un estudio, desde el punto de vista del autor, de la política de la nacionalización en el mundo y en Bolivia de la explotacvión y comercialización de hidrocarburos.
Por otro lado, el autor considera que el gas, recurso energético estratégico, debería ser considerado como el oxigeno de Bolivia. Podría convertirse en la fuente vital de supervivencia que llevaría a una independencia, no sólo económica sino también política como una via hacia el desarrollo del país.

En la primera parte, el libro se refiere al proceso que atravesaron diversos países del mundo y que lucharon por retener el control sobre su petróleo, por ejemplo México, Rusia, Irán Libia, Irak; todos ellos optaron por medidas políticas para este fin y también lucharon contra el poderío de los Estados Unidos que, como potencia mundial se favoreció del control del petróleo de Irak. Los procesos de nacionalización de los países arriba citados han provocado cambios en la estructura petrolera mundial, --como en Indonesia y Caltex --, donde las compañías transnacionales tuvieron que convertirse en contratistas y no en concesionarias. Este gran cambio político dio al país una soberanía reconocida por ambas partes. Así mismo en 1970 en muchos países, la nacionalización permitió que estas compañías disminuyeran su control y poderío.

Además, el estudio de Ordáz García muestra la contraparte, es decir, ¿qué buscan estas empresas transnacionales? El control del mercado internacional de energía. Por ello afirma que las mismas están manejadas por tres países imperialistas: Inglaterra, Francia y Estados Unidos que intervienen en los mercados de energía para controlar un libre acceso y contacto directo los productores, es decir, Medio Oriente, África y América Latina. Esta intervención tiene como objetivo de fortalecer y asegurar su influencia en los países más pequeños para afirmar su poder a escala mundial, así mismo, tienden a dinamizar políticas militarizantes como lo hizo recientemente Estado Unidos en el Medio Oriente. Esta primera parte es de gran ayuda para comprender cuál es el manejo político que adoptaron otros países, aún a propio riesgo y cómo reaccionaron los otros países del entorno imperialista para frenar esta lucha.

La segunda parte explica la manera que Bolivia quiso también entrar en este ritmo sin éxito.

Para ello, el autor considera de importancia los estudios que se realizaron sobre el tema del petróleo en los libros de Sergio Almaraz y de Marcelo Quiroga Santa Cruz, quienes siempre creyeron que los bolivianos deben, por sobre todo, tener una conciencia nacional. Sin embargo, este estudio se concentra en dos casos: el de la Standard Oil y el de la Gulf Oil Co. En el primer caso, el de la Standard Oil, dice el autor que significó la base para la primera nacionalización del petróleo y que el problema jurídico con esa compañía fue el impulso generador para la creación de YPFB y que él considera como el primer acto de auténtico proyecto nacional. Evidentemente, esta afirmación muestra la inclinación del autor sobre la tendencia nacionalista de explotación de recursos, sin embargo, la realidad muestra que los resultados no son tan optimistas, sino que las leyes dictadas al respecto desde intereses políticos empujaron al país a un enclaustramiento no sólo económico sino psicológico aun más agudo. Por otro lado, se refiere luego a la segunda nacionalización que fue la de los bienes de la Gulf Oil Co. Con ello Bolivia se atrevía a quebrar por segunda vez el poderío petrolero afectando también a los Estados Unidos. Sin embargo, con la aprobación del Código Davenport en 1955 vuelven al país los consorcios extranjeros para reinar nuevamente en el país y con ello saquear nuestras riquezas.

En su último capítulo Mirko Orgaz García se refiere a un tercer proyecto de nacionalización que esta vinculado totalmente con nuestro gas, considera que es necesario emprender un proyecto político popular y nacional que lleve al país a la viabilidad. Explica que el período de 1993-1997 fueron los años en los que se dio la capitalización y se realizó una nueva Ley de Hidrocarburos, las mismas fueron medidas que demolieron la conciencia nacional porque profundizaron la crisis económica y social en nuestro país. Incluso la configuración del Estado fue débil e incapaz de retener el excedente económico profundizando así la dependencia del país a la medida exacta de los intereses de las compañías petroleras y la globalización imperialista. Es así que en todo el libro se constata que la base de la nacionalización esta guiada a las medidas políticas que emitan nuestros representantes nacionales es decir el Gobierno Boliviano. Este capítulo enfatiza su propuesta para seguir en el camino de la tercera nacionalización que es la rearticulación de los movimientos sociales, pero así mismo, conformar un frente central para nacionalizar las empresas transnacionales, argumentando que debemos luchar por nuestro gas ya que el mismo se ha convertido en la última oportunidad para escapar de la pobreza y enfrentar los desafíos de la globalización.

Claudia Calerno Aliaga
Alumna de la Carrera de Historia- UMSA


BOLIVIA. Indio Chicheños.